ENRICO DONAGGIO

Una sobria inquietud

KARL LÖWITH Y LA FILOSOFÍA

conocimiento



Una sobria inquietud

Del mismo autor

Filosofia, storia, società, Bolonia, 2003 (editor)
Il corpo nero di Auschwitz. Male e filosofia negli scritti di Hannah Arendt, Roma, 2003 (editor, en colaboración con D. Scalzo)

Enrico Donaggio

Una sobria inquietud

Karl Löwith y la filosofía

Traducido por Sergio Sánchez



Donaggio, Enrico
Una sobria inquietud : Karl Löwith y la filosofía - la ed. -
Buenos Aires : Katz, 2006.
238 p. ; 23x15 cm.

Traducido por: Sergio Sánchez

ISBN 987-1283-19-9

1. Löwith, Karl-Biografía . I. Sergio Sánchez, trad. II. Título
CDD 921

Primera edición, 2006

Sinclair 2949, 5º B
1428, Buenos Aires
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*

ISBN Argentina: 987-1283-19-9
ISBN España: 84-609-8392-7

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

a K. S.
por el tiempo regalado

Agradecimientos

A Pietro Rossi por la confianza, a Claudio Cesa por los consejos, a Herbert Schnädelbach por las dudas, a Hans-Georg Gadamer por los recuerdos. Y a Klaus Stichweh, por todo esto junto. A la Alexander von Humboldt-Stiftung, en fin, por un año en Berlín.

Por aclaraciones, indicaciones y sugerencias, agradezco a: Minoru Akima, Takao Ayoama, Ferruccio Andolfi, Jeffrey A. Barash, Thomas Baumeister, Marco Biondi, Steven Blackburn, Maurizio Boccia, Remo Bodei, Roberto Bordiga, Paolo Costa, Kah Kyung Cho, Antonio Ferraro, Serena Fogaroli, Peter Kammerer, Eiho Kawahara, Theodore Kisiel, Sakiko Kitagawa, Heiner Klemme, Reinhart Koselleck, Paul Oskar Kristeller, Michael Krüger, Sumuhiko Kumano, Massimo Mezzanzanica, Annegret Nagel, Keiichi Noe, Akira Ota, Giovanna Sarti, Gennaro Sasso, Sergio Scalzo, Wolfgang Schluchter, Wolfgang Schwenkter, Livio Sichirollo, Paolo Simoncelli, Yasunari Takada, Aldo Venturelli, Valerio Verra, Yasushi Yamanouchi.

Por haberme hecho posible el acceso a documentos inéditos, les estoy agradecido a Adelhaid Krautter, Hermann Heidegger, Ulrich von Bülow. Y a Bruno Berni, Uwe Bredehorn, Laura Calogero, Donatella Di Cesare, Susanne Fink, Dieter Lange, Luca Lombardi, Sebastian Luft, Luisa Montevecchi, Vittoria Nasti, Anne Quirin, Ursula Rehs, Agnese Sacilotto, Milletta Sbrilli, Angela Schinaia, Ursula Seeman-De Boor, Klaus Voigt, Paola Zambelli.

Advertencia

Se sobreentiende que todos los escritos citados en las notas sin mención de autor son obra de Karl Löwith. La sigla *SS* se refiere a Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1981-1988, 9 vols. Para los trabajos no incluidos en las *SS* se indica el lugar de la primera edición.

Salvo indicación en contrario, el material inédito citado forma parte del *Löwith Nachlass* [abreviado, *LN*] conservado en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar, escrito principalmente en lengua alemana. De los textos inéditos en otras lenguas, se cita o traduce *ad litteram*, y sólo se expanden las abreviaturas y se corrigen, donde resulta indispensable, los errores imputables al uso de una lengua extranjera. Siempre se tuvo el cuidado de cotejar el texto con la traducción italiana existente. En gran cantidad de casos, ésta también se vio levemente modificada.

Para citar volúmenes de Löwith que han tenido más de una edición, se indica el título de la primera edición sólo cuando el pasaje ha sido extraído de páginas suprimidas o modificadas en ediciones subsiguientes. En procura de evitar malentendidos, se mencionan a continuación los principales casos.

Para el escrito *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung,* se hace referencia al texto mecanografiado original [con la abreviatura mg] o a la selección de páginas publicada en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1997, pp. 136-167, o bien a las páginas aparecidas sólo en versión italiana en Th. W. Adorno *et al.*, *Napoli,* Nápoles, L'Ancora del mediterraneo, 2000, pp. 61-66.

Politischer Dezisionismus, en *Revue Internationale de la Théorie du Droit,* 9, 1935, pp. 101-123 [edición revisada: *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* (1960), en *SS*, Stuttgart, Metzler, 1984, vol. VIII, pp. 32-71].

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Berlín, Die Runde, 1935 [edición revisada: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1956), en *SS*, Stuttgart, Metzler, 1987, vol. VI, pp. 101-384].

Von Hegel bis Nietzsche, Zurich-Nueva York, Europa Verlag, 1941. [Edición revisada: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (1950), en *SS,* Stuttgart, Metzler, 1988, vol. IV, pp. 1-490.] [Nueva edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006.]

Meaning in History. The theological implication of the philosophy of history, Chicago, University of Chicago Press, 1949 [traducción alemana revisada: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), en *SS*, Stuttgart, Metzler, vol. II, pp. 7-239.] [Edición española en preparación: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.]

1
La filosofía como profesión

El día de su sexagésimo cumpleaños, de regreso en Alemania después de un exilio que lo había llevado a Italia, Japón y los Estados Unidos, Karl Löwith recordaba la época en que nació su pasión por la filosofía: "cuanto más se vive, a tantas más cosas se sobrevive [...] con todo, si me pregunto cuál fue el período mejor, el más completo de mi vida, ustedes pueden estar seguros de que fueron los años de catástrofe posteriores a la Primera Guerra Mundial, cuando me instalé en Friburgo para estudiar con Husserl, el joven Heidegger y el biólogo Spemann [...]. Desde un punto de vista espiritual, todavía uno se nutre por completo de lo que se pensaba en aquellos años: *La decadencia de Occidente* de Spengler, la *Carta a los romanos* de Karl Barth, *Ser y tiempo* de Heidegger, Max Weber, Karl Jaspers, Stefan George, Hofmannsthal, Rilke y Kafka. Y lo que se deja escapar durante los primeros años de estudio, ya no se recupera en el futuro".[1]

Incluso en las otras raras ocasiones en que narró en público su propia biografía intelectual, Löwith nunca dejó de celebrar aquella época extraordinaria.[2] En ese entonces, una tradición consolidada se vio sacudida por

1 Texto mecanografiado del discurso dictado el 9 de enero de 1957 en la Universidad de Heidelberg.

2 Entre los textos de índole expresamente autobiográfica, mencionamos: "Antrittsrede", en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1958-1959, pp. 23-27, actualmente disponible en versión completa: "Curriculum vitae", en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, pp. 146-157 [existe una versión mecanografiada de este texto, actualizada hasta el año 1968]; *Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bologna* [1969], en *Sämtliche Schriften* [de aquí en adelante *SS*], vol. I, pp. 463-465. En el resto de la producción, véase especialmente *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* [1969], en *SS*, vol. VIII, pp. 276-289. Entre los papeles inéditos se destaca el llamado *Harvard Paper,* escrito en 1940 y publicado póstumamente en 1986 con el título *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933.*

una crítica de cuya radicalidad los jóvenes "de nuestros días no logran hacerse una idea adecuada, porque no se rebelan, superada una catástrofe, por auténtico hambre e impulso, sino por tedio y saciedad"; esa frase se dirigía, a fines de la década de 1960 polémicamente a una nueva generación en rebelión.[3] Expresiones retóricas modeladas por el tiempo que poco o nada dejan traslucir la incertidumbre y las dudas ligadas a la elección de hacer de la filosofía la profesión de una vida.

Hijo de un pintor exitoso, un judío de origen moravo casado con una judía vienesa, Karl Löwith nació en Munich el 9 de enero de 1897. Narra su adolescencia a través del filtro de la ficción en una novela autobiográfica de 1926: "Fiala, la historia de una tentación". En estas páginas escritas para que no salieran de su escritorio, no se retrata a Hugo Fiala, el protagonista, como a un héroe sino como a un "fugitivo nato", víctima de una "pasión delicada por las amistades exclusivas" y de un pensamiento "tenaz, casi encarnizado". Desde la perspectiva del padre, quien compartía negocios y valores con la buena burguesía de Munich, su hijo repre-

---

Ein Bericht, pp. 1-145. Al respecto, véase L. Weissberg, "Preisfragen zu einem Leben in Deutschland vor und nach 1933 - das Beispiel Karl Löwiths", en *Exil (Maintal)*, 2, 1999, pp. 14-23. Ese informe representa, según expresa admisión del autor, su "segunda biografía"; la primera, en forma artísticamente transfigurada, es un texto mecanografiado del otoño de 1926, parcialmente publicado: "Fiala, Die Geschichte einer Versuchung", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1997, pp. 136-167; otras páginas han aparecido sólo en versión italiana en Th. W. Adorno *et al.*, *Napoli*, pp. 61-66. Entre los inéditos de índole estrictamente autobiográfica se cuentan algunos diarios del período japonés, manuscritos, datados entre el 11 de octubre de 1936 y el 25 de abril de 1940, diarios de viaje de las décadas de 1950 y 1960. El único texto publicado hasta ahora es *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*. Por último, es digno de mención un *Arbeitsplan* [Plan de trabajo] dirigido a Leo Strauss, manuscrito, fechado el 13 de mayo de 1933, donde Löwith reconstruye el desarrollo de su reflexión hasta ese momento y la dirección que pretendía imprimirle en los años siguientes. Entre los documentos de archivo útiles para la reconstrucción de la biografía intelectual löwithiana se cuentan: un "Lebenslauf", mecanografiado, fechado el 14 de diciembre de 1933, conservado en el Hessisches Staatsarchiv en Marburgo; un *curriculum* más conciso dirigido a Benedetto Croce, mecanografiado, adjunto a una carta del 21 de enero de 1936, conservado en el Archivo Croce de Nápoles, publicado en G. Cantillo, R. Viti Cavaliere, *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, p. 13; y una "Vida", texto mecanografiado en lengua inglesa, conservado en la Hartford Seminary Library en Hartford, Connecticut.

3 "Martin Heidegger im Zeugnis" [1969], en R. Wisser (comp.), *Martin Heidegger im Gespräch*, p. 38.

sentaba, en cambio, una “contradicción viviente”. Sólo la madre intentó descifrar ese “enigma incomprensible”, “que a menudo llegó a intuir, si bien nunca a aceptar”.[4]

En octubre de 1914, al estallar el conflicto bélico mundial, Löwith abandonó el Liceo para enrolarse como voluntario. Desilusiones personales y una primera lectura del *Zaratustra* de Nietzsche lo habían convencido, al igual que a muchos de sus coetáneos, de que la “senda hacia sí mismo” necesariamente pasaba a través de una peligrosa ruptura con la normalidad. Por ende, participó con entusiasmo en una guerra que marcaba “no sólo el fin de un siglo, sino de una época entera”, un nuevo y resuelto comienzo para la cultura europea.[5] Herido en los Alpes dolomitas, en agosto de 1915, permaneció prisionero en Italia hasta la segunda mitad de 1917. En “la perfecta belleza del sur”, lo ganó un “amor perdurable por la italianidad”, entendida como forma connatural de *humanitas,* un instintivo respeto del sentido del límite, en sus palabras, desconocido para los alemanes.

EL *PATHOS* DE LA DESCRIPCIÓN

En 1917, de regreso en Alemania, Löwith se inscribió en los cursos de filosofía y biología de la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich. El estudio conjunto de ambas disciplinas era favorecido por la organización de inspiración humboldtiana de la Philosophische Fakultät.[6] Pero incluso

4 “Fiala”, pp. 139-140. Con la expresión “primera autobiografía” (o *Lebensgeschichte)* nos referiremos en lo sucesivo a las páginas de este escrito; con “segunda autobiografía” o *Harvard Paper* haremos alusión, en cambio, al texto *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*.

5 Cf. *Der europäische Nihilismus. Betrachtung zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* [1940], en *SS*, vol. II, p. 477. Véase también *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 1-13; *Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bologna*, p. 464. Con respecto a las implicaciones existenciales de la experiencia, cf. “Fiala”, pp. 140-145. Del *Löwith-Nachlass* [de aquí en más *LN*] forman parte algunos diarios de prisión y un *Bericht über italienische Gefangenschaft* escrito para uso del ejército.

6 Del “Lebenslauf” del 14 de diciembre de 1933 se deduce que Löwith eligió como materias complementarias –obligación prevista por el sistema universitario alemán– pedagogía y botánica; pero en varios currículum puso siempre de relieve el estudio de la sociología, mencionando entre sus docentes sólo a Max Weber. Sobre la formación impartida en Alemania por las escuelas medias y por las universidades de la época, véase, por ejemplo, F. K. Ringer, *The decline of the*

después de trasladarse a Friburgo, durante la primavera de 1919, siguió concurriendo a cursos de biología: las lecciones de embriología del premio Nobel Hans Spemann sustituyeron las clases del botánico Karl von Goebel. La curiosidad no fue por ende ocasional y los resultados debieron ser excelentes si Martin Heidegger, en una carta del 23 de agosto de 1923, se preguntaba por qué Löwith no siguió en un campo en que seguramente habría tenido éxito.[7] Pero ya en enero de 1921, éste le había escrito que de buena gana seguiría "produciendo abortos junto a Spemann" sólo a condición de que ello no le quitase demasiado tiempo a sus intereses filosóficos. El encuentro con su futuro maestro disipó toda duda: "tras oscilar un poco entre biología y filosofía, me decidí por Heidegger".[8] El significado de este interés por las ciencias naturales en la formación de un pensador que colocará en el centro de su reflexión más acabada el concepto de naturaleza, merece al menos alguna profundización.

En sus notas autobiográficas, Löwith no menciona el estudio de la biología como un momento determinante de su camino de formación, tampoco –si queremos dar crédito a la perplejidad heideggeriana– como ámbito posible de una profesión. En cuanto a la vocación, como ya habrá oportunidad de advertir, el dilema que lo angustiará será más bien entre arte y filosofía. Las páginas de los trabajos juveniles testimonian, de todos modos, una gran capacidad para orientarse en el debate que agitaba a la biología y la botánica de aquellos años. Esa competencia, unida a la práctica de laboratorio adquirida en los primeros semestres, impulsó a Löwith a una posición teórica alejada de las que en el panorama alemán estaban referidas de distintas maneras a las ciencias de la naturaleza.

De esto da evidencia en una extensa carta del 15 de noviembre de 1920, dirigida a Erich von Kahler. En un ensayo titulado *La profesión de la ciencia*, éste había criticado a Max Weber y con él la "esterilidad" de todo el saber moderno, en nombre de una "ciencia nueva" que había conquistado ya a los exponentes del círculo reunido en torno del poeta Stefan

---

german mandarine. The german academie community 1890-1933, pp. 25-80. Para consideraciones relativas a la generación de Löwith, véase, por ejemplo, H. Plessner, *Brief an Karl Löwith*, en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, p. 7.

7 La correspondencia entre Heidegger y Löwith se encuentra en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar. Löwith cita en algunos de sus escritos tramos de cartas de Heidegger; tres de éstas son reproducidas en su totalidad en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, pp. 27-39.

8 "Antrittsrede", p. 23.

George y de algunos biólogos como Oscar Hertwig y Jacob von Uexküll.[9] A la relación abstracta causa-efecto, sobre la que se sustentaba la "decrépita ciencia" moderna, Kahler oponía un culto vitalista de la forma y un panteísmo que se remitía a Goethe. Löwith rechazaba ese planteo partiendo de un dato de la experiencia y de una convicción teórica rica en consecuencias. En efecto, a su interlocutor le aclaraba que cualquiera fuera la "filosofía de lo biológico" propugnada por los estudiosos particulares, éstos siempre permanecían, en su avance concreto hacia resultados científicos, dentro de un entramado de nexos causales: una separación entre teoría y praxis de la investigación, ignorada ingenuamente por quienes buscaban en la ciencia un camino para seguir –en palabras de Kahler– "de modo fiel y delicado la vida".

Si bien en esos escritos no se encuentran elementos que permitan establecer un nexo entre las nociones de la biología y las opiniones filosóficas del joven Löwith, algunas frases de un texto posterior introducen un motivo disonante. En el ensayo de 1969, *La cuestión heideggeriana del ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza*, yuxtaponía categorías y convicciones maduradas en distintos momentos, y señalaba precisamente en el estudio de la biología las fuentes de la crítica contra las tesis heideggerianas hacia fines de la década de 1920. Para una mirada retrospectiva, el interés científico por la naturaleza se presentaba como un preludio al tardío interés filosófico por ella: "lo que no encontraba en la problemática ontológico-existencial era la *naturaleza* –a nuestro alrededor y en nosotros"–.[10] Refrendaba esa conjetura un pasaje de una carta del 20 de agosto de 1927, en la que Heidegger, replicando a "las dudas y resistencias juveniles" del discípulo, expresaba su propio escepticismo con respecto a la posibilidad de adquirir un fundamento y un hilo conductor para la "interpretación *conceptual*" de la existencia humana "que tome como punto de partida la *naturaleza*". Pero precisamente un análisis atento del pasaje en cuestión refuta la hipótesis según la cual, sobre la base de una pasión por la biología, el concepto de naturaleza que connota la última producción löwithiana pudiera haber cobrado forma ya en la producción temprana.[11]

9 Cf. E. v. Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, p. 79. Las cartas de Löwith a Kahler se conservan en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar. Acerca de la figura de Kahler véase, por ejemplo, A. Kiel, *Erich von Kahler. Ein "uomo universale" des 20. Jahrhunderts*.

10 *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, p. 280.

11 Véase D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, p. 36. Heidegger responde a una carta del 2 de agosto de 1927 en la cual Löwith declaraba que en las páginas de *Ser y tiempo* no se expresaba de

En consecuencia, la afirmación de 1969 parece haber sido dictada más por la necesidad de anticipar el inicio de la interminable polémica con Heidegger que por la intención de restituir con precisión un aspecto de su propia biografía intelectual. La alusión a la biología permite, sin embargo, plantear una cauta hipótesis interpretativa. En el "Currículum vitae" de 1959, Löwith declaraba, en efecto, que "la reflexión filosófica sobre la existencia propia en el contexto del mundo natural, tal como en especial me había sido transmitida por Schopenhauer y Nietzsche, y la ciencia del ser vivo desprovista de una dimensión reflexiva [...] me indujeron a estudiar conjuntamente en Munich y en Friburgo *filosofía* y *biología*".[12] La asiduidad con autores cuya relación con la biología no era episódica y el estudio de las ciencias naturales convergían en un tema central de la cultura alemana de principios de siglo, el tema de la vida.[13] Sin embargo, desde esa perspectiva, la formación científica löwithiana actúa más como la fuente indirecta de una actitud que como instancia que induce a valorar un patrimonio específico de conocimientos.

Sus primeros trabajos, que examinan fenómenos centrales de la existencia humana como la interpretación de sí o la relación entre tú y yo, se mantienen alejados tanto de un biologismo ingenuo como de la aversión de principio por la ciencia, propia de mucha filosofía de esa época. La crítica de Löwith toma así como objeto a pensadores como Nietzsche y Ludwig Klages, que situaban la vida en una región inaccesible para cualquier determinación lógica. Pero también la posición de quienes desvalorizaban –Heidegger en primer lugar– ese componente de naturalidad de la existencia que no se deja reducir a mudo fondo biológico. Sus análisis, por el contrario, comienzan en la "in-natural ambigüedad" del hombre; del "abismo" que lo separa de otras formas vivientes, acogiendo los aportes de disciplinas tales como la literatura o el psicoanálisis, aunque

---

manera positiva en su naturalidad la "naturaleza sensible del hombre". El tema de la autonomía de la naturaleza respecto de la autonomía del hombre, que Löwith ligó *ex post* a su formación biológica, es abordado en el parágrafo 8 de *El individuo en el rol del otro*, su escrito de habilitación de 1928 –no por casualidad recordado con énfasis en ese ensayo de 1969 y vuelto objeto de una de las dos únicas importantes variaciones introducidas en el texto para su reimpresión de 1962–; el pasaje adquiere un alcance teórico mucho más importante si cuando se lo relee se toma como horizonte el resultado del itinerario filosófico löwithiano, antes que su contexto originario, cf. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], en *SS*, vol. 1, p. 62.

12 "Curriculum vitae", en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 146.

13 Véase, por ejemplo, H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, pp. 172-196.

soslaye los descubrimientos de la investigación biológica. En esto se diferenciaban también de los análisis de Heltmuth Plessner y Max Scheler, fundadores de la antropología filosófica, una de las más interesantes aproximaciones a la naturaleza humana que se estaba consolidando durante aquel período. La elegante lucidez y el respeto por la evidencia de que Löwith dará prueba en sus escritos resultan ser de todos modos típicos de "un filósofo que ha separado los estudios de biología" y que indaga con el "*pathos* desprovisto del énfasis de la *pura descripción*",[14] actitud muy apreciada por los representantes del movimiento fundado por Edmund Husserl.

Löwith se acercó a la fenomenología bajo la guía de Alexander Pfänder y Moritz Geiger, miembros del círculo de Munich, un grupo de estudiosos que alcanzó su máxima vitalidad entre 1904 y el estallido del conflicto mundial; también gracias al aporte de Adolph Reinach, Theodor Conrad y Max Scheler.[15] Discípulos de Theodor Lipps, habían recibido con entusiasmo el proyecto incluido en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Pero en 1913, la colaboración con el padre de la fenomenología vivió su momento crítico. Ese año, apareció el primer libro de las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*, donde se anunciaba un viraje en la doctrina husserliana que la alejaría cada vez más de los planteos iniciales centrados en el "ver puro", hacia un método mucho más ligado –al menos según sus críticos– a las tradicionales construcciones idealistas de la filosofía. Ese cambio de rumbo habría despertado recelos en un primer momento y el paulatino alejamiento del grupo de Munich.

La investigación, enfocada principalmente en los fenómenos estéticos y psicológicos, propia de sus primeros maestros no parece haber dejado huellas significativas en los textos de Löwith. El interés por Pfänder se agota en una mención del tratado *Motivos y motivación* de 1911 y en una crítica de sus reflexiones sobre la caracterología –incluida en las páginas de *El individuo en el papel del otro*, su escrito de habilitación de 1928.[16] La

14 Cf. *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* [1930], en *SS*, vol. III, pp. 34 y 53-54. Al respecto, véase también R. Koselleck, *Vorwort,* en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. IX.

15 Véanse, por ejemplo, H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator (comps.), *Die Münchener Phänomenologie*; H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, pp. 168-227; H. R. Sepp (comp.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, pp. 61-75.

16 Véase *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 51, donde Löwith critica la teoría de Pfänder expuesta en el ensayo *Grundprobleme der Charakteriologie* (1924). Según un testigo, Löwith "no tenía a Pfänder en mucha estima", en G. Walther, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, p. 212.

relación con Geiger puede haber influido, en cambio, sobre la inclinación de Löwith hacia el psicoanálisis. En su tesis de doctorado acerca de Nietzsche de 1923, comparte en efecto la polémica geigeriana contra la reducción de la psiquis únicamente al momento de la conciencia. El aprecio no se traduce, sin embargo, en una adhesión sin reservas a las tesis freudianas, las que erróneamente darían cuenta de la vida psíquica valiéndose del principio de la *libido.*[17] No obstante ello, como testimonia una carta a Heidegger del 7 de diciembre de 1922, Löwith había reconocido siempre la "genialidad" de la doctrina de Freud, mucho más fecunda para la comprensión de la naturaleza humana que la clásica especulación filosófica.

La distancia mantenida respecto de Pfänder y Geiger refleja por sobre todo el desinterés hacia figuras incapaces de ofrecer una respuesta por intermedio del carisma personal o la radicalidad del proyecto teórico, al malestar de una generación marcada por la experiencia de la guerra.[18] En el caso de Löwith, esta actitud reposaba igualmente sobre un motivo más íntimo. La ecuánime serenidad que los intérpretes muy a menudo gustan celebrar no siempre fue la tonalidad fundamental de su existencia, sino la coronación de una búsqueda de equilibrio por lo menos atormentada. No una propensión originaria, sino antes bien resultado de una conquista de sí compleja y sufrida.

Con razón, la autobiografía de 1926 pinta a Fiala como "un hombre a medias científico y a medias estético-espiritual"[19] en quien anidan inclinaciones en conflicto: una "sobriedad innata y enemiga de todo exceso", pero que madura sobre el terreno de una "sensibilidad desprovista de defensas"; y una "scepsis serena" –otra virtud incansablemente elogiada por la crítica– que funciona *in primis* como "coraza" en contra de los golpes de la vida. Síntomas todos de una inquietud en lo atinente a sí mismo y a la filosofía a lo largo de toda la trayectoria biográfica e intelectual de Karl Löwith que impide una lectura bajo la enseña de una olímpica armonía.

17 Cf. "Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen", Munich, tesis de grado de filosofía, texto mecanografiado con añadidos manuscritos, fechado en "septiembre de 1922", pp. 57-58 [una copia de ese texto se encuentra en el *LN*, otra en la Universitäts-Bibliothek de Munich; las copias difieren entre sí en detalles sin relevancia]. Löwith se refiere al libro de Geiger, *Das Unbewusste und die psychische Realität* (1921).

18 Con palabras que evidencian las expectativas de toda una generación, Hans-Georg Gadamer retrata a Pfänder como "el más sobrio, ascético y menos demoníaco de los fenomenólogos que pudiera imaginarse", en H.-G. Gadamer, *Philosophische Begegnungen*, en *Gesammelte Werke*, vol. x, p. 382.

19 Para lo que sigue, cf. "Fiala", en especial pp. 1-3, texto mecanografiado [en adelante citado como mg].

Si bien en las páginas maduras ese malestar se irá diluyendo en tonalidades más sobrias, en las juveniles ocupa decididamente el proscenio.

Hasta el acto que lo consagró filósofo de profesión –la obtención de la libre docencia en el verano de 1928–, Löwith escribió de manera más o menos filtrada por la abstracción, acerca de sí mismo y de las problemáticas que lo atormentaban. Una frase confiada a Heidegger el 17 de agosto de 1922 aporta una palmaria confirmación de esta aserción: "La relación con los hombres –más precisamente la 'amistad'– es desde siempre para mí una espina en la carne –la otra es la filosofía–". Dos aguijones continuamente citados, que mucho más que motivaciones meramente teóricas ayudan a comprender la actitud adoptada por el joven Löwith frente a las "grandes personalidades" con que estuvo en contacto y cuya influencia sufrió en diversa medida por aquellos años: Max Weber y Stefan George en Munich, Edmund Husserl y Martin Heidegger en Friburgo.

EL GIGANTE, EL POETA Y EL PROFESOR *ENDLICH*

El 7 de noviembre de 1917, Max Weber pronunció en Munich la conferencia *La ciencia como profesión* invitado por el *Freistudentischer Bund* bárbaro, un grupo de estudiantes liberales de ideas progresistas que contaba entre sus miembros al ventiañero Karl Löwith en su primer semestre de universidad y en su primera y última experiencia política militante.[20] La

20 Cf. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en *Gesamtausgabe*, vol. XII, pp. 71-111. La fecha de la conferencia parece definitivamente confirmada. El testimonio de Löwith que la fija en el invierno de 1918-1919 –cf., por ejemplo, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 16, 149; "Max Webers Stellung zur Wissenschaft" [1964], en *SS*, vol. V, pp. 423-424; *Martin Heidegger im Zeugnis*, p. 38– es por tanto inexacto. Una verificación llevada a cabo por el grupo de investigación de W. Mommsen confirmó que en el semestre de invierno de 1917-1918 Löwith ya figuraba como inscrito en la Universidad de Munich. Además, las cartas casi cotidianas enviadas por los padres a su hijo son devueltas al remitente a partir del mes de julio de 1917; por último, el diario de prisión hace comenzar el último período de detención con la fecha "Como, 28 -VIII [de 1917]". El error podría encontrar una justificación en que Löwith, a años de distancia, había buscado una confirmación de su recuerdo en la biografía de Marianne Weber, que efectivamente da como fecha el invierno de 1918: cf. *Max Weber. Ein Lebensbild*, p. 719. Acerca de estos problemas, véase W. Schluchter, "Einleitung" y "Editorischer Bericht", en *Gesamtausgabe*, vol. XVII, pp. 1-46 y 49-69, reproducido con leves variantes en "Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf", en *Unversöhnte Moderne*, pp. 9-70.

conferencia no tuvo éxito. Por el contrario, suscitó críticas de buena parte de los oyentes y del ambiente culto de la época. Un testigo recuerda que las escasas valoraciones positivas llegaron de quienes conocían el "Ensayo en *Logos* del profesor Husserl" y de quienes habían seguido el debate sobre el método de los historiadores y sobre los juicios de valor en economía política.[21] Intereses distintos a los que cultivaba el joven Löwith, sobre quien las palabras de Weber tuvieron por lo menos un efecto "avasallante". Con excepción de algunas zonas de sombra de su teoría política, lo admiraría a partir de entonces como una figura extraordinaria, uno de los "Últimos", un gigante frente a las "larvas más o menos eruditas" que enseñaban a su lado. Y por esos motivos, un símbolo de la resistencia moral que la cultura alemana habría debido oponer a la nivelación producto del régimen nazi.[22]

Lo que asombró a Löwith fue sin duda la exhortación a una honestidad intelectual que imponía el respeto por los límites de la condición moderna, pero más aun, aquellos pasajes de la conferencia en que la ascética sobriedad con que Weber clausuraba toda vía de escape de un mundo desencantado se revestía de una fascinación encantadora.[23] Sin embargo, para evaluar la relevancia de este episodio, hace falta notar que en esa producción científica juvenil, así como en la primera autobiografía, casi no se menciona el nombre de Max Weber. Si se toma como base la correspondencia, puede establecerse, sin embargo, que hasta el inicio de la década de 1930 la frecuentación de las páginas weberianas fue muy intensa.

21 Carta de Immanuel Birnbaum a Max Weber del 26 de noviembre de 1917, citada parcialmente en W. Schluchter, "Editorischer Bericht", pp. 60-61. El ensayo de Husserl en cuestión es "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos*, I, 1911, pp. 289-340; acerca del debate en torno de los juicios de valor, véase H. H. Nau (comp.), *Der Werturteilsstreit*, 1996. Siempre según Birnbaum, al "pequeño grupo" de los admiradores de Weber se opuso la coalición de dos frentes tradicionalmente contrarios en el ambiente estudiantil de la época: los "amigos de la *Bildung*", que asignaban a la universidad la tarea de plasmar un hombre fáustico, y "los entusiastas de un 'uso científico del intelecto'", partidarios de la formación de esos "especialistas sin espíritu" a los que Weber alude en la conclusión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

22 Cf. respectivamente una carta de Löwith a Kahler del 17 de junio de 1920 en la que comenta la muerte de Weber, una carta a Heidegger del 26 de noviembre de 1922 que bosqueja un cuadro desolado de la Universidad de Munich después de su desaparición, y *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 17.

23 Cf. *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, pp. 421-422. Una lectura de algunas de las más significativas propuestas filosóficas del siglo XX en términos de reacción frente al diagnóstico weberiano, fue intentada por N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*.

En sus cartas a Heidegger, Jaspers y Kahler, Löwith declaraba, concentrándose esencialmente sobre el tema de la ciencia como profesión, compartir la solución esbozada por Weber y se negaba a disolver la "dicotomía" entre persona y ciencia, entre pasión y objetividad; sin embargo, a la vez quería volver "permanente en sí mismo" lo que había de "insatisfactorio" y trágico en esa posición "desesperada".[24]

En esa personalidad carismática volcada por entero a la investigación *stricto sensu*, Löwith habría estado bien dispuesto a reconocer a su propio maestro. Con todo, no pretendía dedicarse a la economía política o a la sociología. Y con Pfänder o Geiger el ambiente filosófico de Munich no ofrecía ciertamente figuras de la misma estatura. La ciudad también era el punto de irradiación de uno de los fenómenos culturales más seductores de principios del siglo XX, frente al cual incluso Löwith habría de ser todo menos indiferente. Se trataba del círculo de adeptos reunidos en torno de Stefan George, el poeta que en la cultura alemana de los primeros decenios del siglo representaba una suerte de polo de atracción opuesto a Max Weber.[25] Y precisamente, a partir de un personaje ya mencionado en estas páginas, que se movía en esa órbita, se inició una polémica en torno de la conferencia weberiana que vio involucrados, entre otros, a Arthur Salz, Ernst Robert Curtius, Ernst Troeltsch y Max Scheler.[26]

En el escrito *La profesión de la ciencia*, Erich von Kahler volvía a asignar al hombre de ciencia el rol profético al que Weber había negado toda legitimidad. En 1964, a años de distancia, Löwith liquidaría rápidamente esta "reacción impotente" ante el lúcido diagnóstico weberiano sobre el destino del intelectual moderno.[27] Pero semejante juicio no siempre caracterizó su posición frente al círculo de George. En su tesis de doctorado,

24 Véase *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. I, VII, XVI; pero por sobre todo las cartas a Kahler del 15 de septiembre y del 2 de diciembre de 1920, amén de la carta del 29 de agosto de 1922.

25 Para una eficaz descripción de las reuniones del círculo, véase T. Mann, *Beim Propheten*, en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, pp. 362-370.

26 Cf. E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*.

27 Cf. *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, p. 446; véase también *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens* [1971], en *SS*, vol. IX, p. 259. La posición del *Kreis*, en el que "el respeto [para con Weber] iba unido a un violento rechazo", también es testimoniada por una afirmación de otro miembro del círculo. En una postal del 18 de agosto de 1965, Edgar Salin escribía a Löwith: "Max Weber ha sido y sigue siendo también para mí una de las figuras más poderosas de mi vida. Pero, ¿no ha advertido usted nunca el aura funesta que siempre lo rodeaba?".

por ejemplo, recuperaba en el escrito de Kahler la formulación más "crasa" de los problemas cruciales vinculados al tema de la ciencia como profesión. Pero la falta de una clarificación categorial precisa hacía que en dichas páginas el "elemento intermedio entre 'vida' y 'ciencia'" fuese erróneamente identificado con el arte.[28]

La importancia atribuida por Löwith al *George-Kreis* iba de todos modos más allá de la discusión de los nodos temáticos afrontados por Kahler. De hecho, en el "Currículum" de 1959 señala, como instancia decisiva de sus años de formación, la elección entre ingresar a ese cenáculo o emprender el camino solitario trazado por el joven Heidegger. La afirmación no se ve corroborada de inmediato en sus escritos –en ellos la posición del vate y sus discípulos goza de una relevancia casi nula– y, así, debe esclarecerse combinando elementos de las vicisitudes personales del autor con otros recabados del ambiente de la época. No hay que olvidar, pese a todo, que las páginas autobiográficas löwithianas entretejen el reconocimiento *a posteriori* de la ejemplaridad de ciertas figuras –por ejemplo, la de Husserl– con el drástico redimensionamiento (que en el caso de George linda con la represión) de personalidades que a primera vista parecen determinantes. Y en este cambio de criterios para evaluar la experiencia es que dichas páginas revelan una naturaleza también filosófica.[29]

Hará falta remitir el dilema que el joven Löwith debió afrontar a su relación con Percy Gothein, hijo del célebre historiador de Heidelberg, muy querido por George y el único entre sus acólitos que se ocupó fugazmente de filosofía.[30] Löwith sufrió largo tiempo la fascinación de Percy, para descubrir más tarde, no sin pagar un precio, que el encanto de éste sólo

28 Cf. *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, p. XVI.

29 Una lectura filosófica del *Harvard Paper*, como antítesis del *Ecce homo* de Nietzsche, ha sido llevada a cabo, con resultados sugerentes pero no siempre convincentes, por M. Jaeger, *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, pp. 133-211. Más apropiada parece una lectura que no sólo diferencie partes del contenido más estrictamente teórico de otras de carácter principalmente documental, sino que también detecte dentro de estas últimas los criterios filosóficos de evaluación de la experiencia biográfica.

30 Cf. K. Kluncker, "Percy Gothein. Humanist und Erzieher. Das Ärgernis im George-Kreis", en *Castrum Peregrini*, CLXXI-CLXXII, en especial pp. 40-56. Una investigación acerca de la *Wirkungsgeschichte* del Círculo de George en ámbito filosófico está aún por escribirse. Unas primeras indicaciones se encuentran en H.-G. Gadamer, *Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, pp. 258-270; K. Kluncker, "Stefan George. Poeta doctus und die Distanz zur Philosophie", en *Philosophisches Jahrbuch*, XCIII, 1986, pp. 366-374.

era un pálido reflejo del maestro. Es cierto que en aquel período considerará la amistad su "compañera más funesta", fuente de "todo lo grande y decisivo, de alegría y tormento que he experimentado hasta ahora como hombre en la vida".[31] Pero la relación con Gothein debió ser especialmente penosa, si incluso este último, en una carta del 8 de diciembre de 1929, lamentaba todavía cómo habían pasado "ya doce años desde que los caminos de nuestras vidas se cruzaron de manera tan dolorosa que el recuerdo no ha podido borrarse".

Con todo, no fue ése el único vínculo que atrajo a Löwith hacia el ámbito del *Kreis.* La faceta "estético-espiritual" de su carácter, que buscaba en el arte una aproximación más concreta a la vida que la ofrecida por la filosofía, no fue insensible a la plasticidad de la lírica de George. Antes bien, hizo grandes esfuerzos por encontrar un acceso a tal poesía.[32] Pero por sobre todo lo cautivó el carisma seudo religioso del poeta que refulgía en la "extraordinariedad de segunda mano" de Gotheim. En la desorientación de los primeros años de posguerra, también Löwith se contó entre los muchos jóvenes dispuestos a creer que las expresiones oscuras pronunciadas en tono de vaticinio custodiaban tesoros de insondable sabiduría. Pese a ello, frente a la relación de sumisión que ligaba a Percy con el maestro, surgió en Löwith una resistencia creciente que lo llevó a separarse de su amigo y abandonar la intención de formar parte de ese círculo.[33]

31 Esas expresiones están contenidas en cartas a Heidegger del 26 de febrero de 1921 y del 29 de noviembre de 1920.

32 La autobiografía de Gerda Walther cita un episodio elocuente. Al sorprender a su amiga mientras ésta hojeaba *Der siebente Ring* de George, Löwith le quitó bruscamente de las manos el libro, diciéndole de modo admonitorio: "¡Esto no es para usted!". Interrogado años después por el significado de este gesto, Löwith le explicó cómo no lograba leer tales versos, pese a que un amigo [Gothein] se los había elogiado sobremanera. "Lo irritaba pensar que yo pudiera acaso encontrar un acceso a ellos", en G. Walther, *Zum anderen Ufer*, p. 291.

33 Una carta a Heidegger del 22 de septiembre de 1922 permite fechar en ese período el fin de la relación con Gothein. No obstante, un observador menos involucrado como Leo Spitzer, al leer el *Harvard Paper*, pudo comentar en una carta a Löwith del 8 de mayo de 1940: "Percy Gothein quizá salió demasiado bien parado; era la *mignonne* descarriada por George, a quien no le restó más que convertirse en un impostor, ora en sentido intelectual, ora en sentido material". El fallido ingreso en el Círculo de George no significó el fin de los contactos con algunos miembros del grupo –además del nombre de Kahler se pueden citar los de Kurt Singer, Karl Wolfskehl, Edgar Salin y Rudolf Fahrner– ni una pérdida de interés por los motivos que ocupaban el centro de sus trabajos: esto vale, como se ha visto, para la relación entre arte, ciencia y vida, pero también, como veremos, para la interpretación de Nietzsche propuesta por autores ligados al *Kreis* como Ernst Bertram o Ludwig Klages.

Por primera vez se había manifestado el rechazo por el comportamiento típico de quien pertenece a una secta o a un grupo de prosélitos que desde entonces marcaría el itinerario de Löwith. Pero sólo en la edad madura, al reflexionar acerca de la figura de George y de Heidegger, ambiguamente afines, comprendería que "en tiempos de disgregación existen distintos tipos de 'jefes' [*Führer*] que se asemejan en una sola cosa: en su negación radical del estado de cosas existentes y en la decisión con que marcan un camino que lleva a la 'única cosa que es necesaria'".[34]

A principios de la década de 1920, en cambio, la separación del radicalismo de la aristocracia del espíritu reunida en torno de George fue consumada en nombre de una instancia todavía más radical, que Löwith, tras sentir que resonaba en las palabras de Weber, encontró encarnada precisamente en la persona de Heidegger.

Durante la primavera de 1919, a instancias de Pfänder y Geiger, Löwith se instaló en Friburgo para proseguir sus estudios bajo la guía de Edmund Husserl.[35] Más allá de la atracción que ejercía el fundador del movimiento con quien había iniciado su propio aprendizaje filosófico, lo impulsó a ese cambio el deseo de "desheredarse espiritualmente de los propios padres", abandonando una situación en la que nunca se había sentido muy a gusto. Esa búsqueda de independencia no encontró obstáculos en los acontecimientos que por aquellos meses agitaban a Munich y a todo el país. Löwith contempló con hastiada indiferencia el intento de instaurar en Alemania una República de Concejos: la política ya se había trasladado a los márgenes de sus intereses. En 1933, la política se interesaría en él.

En el grupo de estudiantes presentes en Friburgo o de paso por la ciudad entre la primavera de 1919 y el verano de 1922, estaban Günther Anders, Oskar Becker, Heinrich Besseler, Walter Bröcker, Ludwig Ferdinand Clauss, Ludwig Curtius, Afra Geiger, Aron Gurwitsch, Max Horkheimer, Hans Jonas, Fritz Kaufmann, Alexandre Koyré, Walter Marseille, Hans Reichenbach, Kurt Reinhardt, Leo Strauss, Wilhelm Szilasi, Martin Thust, Dimitrij Tschitschewskij, Gerda Walther. Junto a Husserl, como sucesor

34 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 148. Acerca de las afinidades entre George y el último Heidegger cf. también *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, en *SS*, vol. VIII, pp. 230-232.

35 El 5 de abril de 1919 Geiger escribió a Husserl: "El señor Löwith, estudiante de ciencias y de filosofía, quien desde hace dos semestres participa en mis ejercitaciones, desea estudiar en Friburgo el próximo semestre. Es aplicado, aunque todavía no ha hecho demasiados progresos. Le ruego amistosamente que lo acepte", en K. Schuhmann (comp.), *Edmund Husserl. Briefwechsel*, vol. II, pp. 107-108.

de Rickert en 1916, brillaba un joven asistente de reciente nombramiento y próximo a convertirse en una celebridad: Martin Heidegger.

A principios de la década de 1920, Husserl ya era un filósofo de gran fama, comprometido en perfeccionar y difundir las conquistas fundamentales de movimiento fenomenológico. Así lo recuerdan también muchos de sus discípulos: un típico estudioso de fines del siglo XIX, distinguido, cortés y maníacamente absorbido por su propia misión. En sus lecciones presentaba un pensamiento ya consolidado, ateniéndose a un planteo libresco y monológico que no lograba conmover a los estudiantes. De ese desencuentro entre las expectativas de una generación y la propuesta husserliana, los escritos de Löwith prestan elocuente testimonio.

En los trabajos científicos del período juvenil, la figura de Husserl está casi ausente. En la tesis de doctorado, se le reconoce en verdad a sus investigaciones como a las de Heidegger el mérito de haber posibilitado "nuevamente el acceso a la aprehensión originaria de qué es una categoría".[36] Pero al elogio sigue un apunte sustancial, según el cual la doctrina de la reducción trascendental constituiría una reducción éticamente teñida de *cogito* cartesiano, una "ética teo-racional" privada de toda plausibilidad. Luego, en el escrito de habilitación, Löwith citaba sólo en nota las *Investigaciones lógicas*, criticando en ellas la desvalorización del momento comunicativo del lenguaje.[37]

Estas reservas nos llevan directamente al retrato del profesor Endlich,* que en las páginas de la autobiografía de 1926 expresa la desilusión que sigue a su encuentro con el *leader* de la fenomenología. Con las inclemencias propias de un joven alejado todavía de la tolerancia del escepticismo, Husserl es descrito como un hombre que "desde hace mucho tiempo se ha sobrevivido a sí mismo", un visionario "profético y profesoral" convencido de que sólo un análisis preciso de la conciencia del tiempo ofrecería la solución definitiva al problema de la inmortalidad. Un día, durante una visita al hospital psiquiátrico, le es presentado a Fiala un paciente que aseguraba haber inventado la máquina de la vida. Le causó gran estupor ver ante sí al "filósofo por el que había ido a Friburgo": la única diferencia entre Husserl y ese espíritu turbado residía en que "el primero podía ir libremente por todos lados, causando desconcierto en las

36 *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. VII, 18.

37 Cf. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 124.

* *Endlich* significa "finito" o "limitado" como adjetivo, y como adverbio "al fin" o "finalmente". Donaggio lo traduce con *Allafine*. En esta versión se conservó el término original. [N. del T.]

mentes sanas con sus ideas desquiciadas, mientras que al segundo eso no le estaba permitido".[38]

Esta caricatura despiadada vuelve casi inimaginable el elogio que Löwith exiliado en el Japón pondría como dedicatoria de *De Hegel a Nietzsche* en 1939, para dar testimonio de una estima que sin embargo nunca tuvo en su base una comunión teórica. La fractura producida por el nazismo echaría nueva luz sobre la distancia del mundo que caracterizaba a la figura de Husserl, sobre el "heroísmo paciente" con que ese "gran investigador de las cosas más pequeñas" continuaba dando sus lecciones en años convulsionados, exponiendo con sobriedad los resultados de investigaciones meticulosas.[39] Pero el juicio sobre el núcleo de su investigación, la fundamentación del saber a través de la doctrina de la reducción trascendental, no cambiaría. A Löwith, la fe husserliana en un método filosófico definitivo siempre le habría parecido "ingenua", como el carácter de su mentor, quien nunca llegó a intuir que la "razón de la falta de ulteriores progresos" de su promisorio discípulo dependía de la creciente perplejidad de éste frente a él.

El vínculo con Heidegger nació sobre la base de un común rechazo por Husserl. El 26 de febrero de 1921, al enviarle una de las muchas cartas en las que intentaba resolver su relación con la filosofía, Löwith afirmaba nunca haber tomado seriamente en consideración a Husserl y haber nutrido siempre fuertes reservas respecto de su posición filosófica: "Hoy me es del todo claro que a fin de cuentas Husserl no es un gran filósofo; que es enorme error situarlo en el mismo nivel que Kant [...]. Mejor un rechazo tajante y unilateral que cargar con ese lastre mortífero". El 17 de agosto de 1922, en una variación del mismo tema, exhortaba a Heidegger a que tuviese mayor coraje al expresar su propio disenso: "Comprendí inmediatamente que *usted* –y no Husserl– era mi maestro [...]. El artículo publicado en *Logos* en su momento me produjo una impresión tremenda –un hombre intelectualmente vivo no puede y no debe escribir cosas semejantes [...]. Me ha disgustado que en Friburgo usted y Becker no siempre hayan sido capaces de vivir a la luz del sol". El 20 de febrero de 1923, Heidegger habría asentido secamente: "Husserl nunca fue filósofo, ni siquiera un segundo de su vida".

38 "Fiala", pp. 146-147.

39 Cf. *Von Hegel bis Nietzsche* [1941], en *SS*, vol. IV, pp. 540-541, luego suprimida, pero reproducida en el escrito conmemorativo *Eine Erinnerung an E. Husserl* [1959], en *SS*, vol. VIII, pp. 235-241, y en el "Currículum vitae" de ese mismo año. La expresión "heroísmo paciente" aparece en el texto mecanografiado del *Harvard Paper*.

EL PEQUEÑO MAGO DE MESSKIRCH

En las lecciones que dictaba Heidegger, la investigación fenomenológica iba en una dirección diferente de la que tomaba su fundador.[40] El joven asistente de Husserl identificaba el tema principal de aquella en la "facticidad de la vida", criticando el primado de la actitud "teórica" que caracterizaba, según decía, a la filosofía moderna desde Descartes, impidiendo un acceso a la existencia en su dimensión concreta. La versión revisada de la subjetividad cartesiana, que Husserl postulaba como fundamento de su propio método, era sustituida con el concepto de "ser-ahí", un yo situacional cuya fisonomía Heidegger diferenciaba de la del *subiectum* de la tradición. En la primera versión de Friburgo (1919-1923), la fenomenología heideggeriana se presentaba como una "ciencia originaria", una indagación "pre-teórica" tendiente a refinar un aparato categorial capaz de expresar las características peculiares de la vida. Esa "lógica de los fenómenos vitales" pretendía conjugar el rigor en las definiciones con una efectiva penetración de la experiencia. En este avance hacia "la cosa misma", los motivos de la interpretación y de la explicación [*Auslegung*] quedaban claramente en primer plano.

En el segundo semestre de 1923, durante el verano boreal, Heidegger se despediría de Friburgo ofreciendo un compendio de su programa teórico, para el que acuñó el nombre de "hermenéutica de la facticidad". Alejándose de las posiciones de Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey, ya no se concebía la hermenéutica como el arte de interpretar un texto o como la base metodológica de las ciencias humanas. Su tarea, formulada en una terminología a la que el joven Heidegger deberá parte de su fama, ahora era "hacer accesible a este ser-ahí mismo el ser-ahí precisamente siempre en su carácter ontológico" –es decir, el ser irrepetible y peculiar de toda existencia, su "autenticidad"– "dar noticia de él, seguirlo en el autoextrañamiento, por cuyo intermedio vivenció la caída. En la hermenéutica se constituye para el ser-ahí la posibilidad de volverse y ser él mismo *en el comprender*".[41] La aprehensión del carácter propio [*Eigenheit*]

40 Para una reconstrucción de las vicisitudes biográficas de Heidegger, véanse H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Para una visión de conjunto, consúltese, por ejemplo, O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Respecto de las primeras lecciones de Friburgo, véase T. Kisiel, *The genesis of Heidegger's "Being and time"*.

41 M. Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität). (Sommersemester 1923)*, en *Gesamtausgabe*, vol. LXIII, p. 15.

de la vida es, por lo tanto, un desempeño hermenéutico de la vida misma; la interpretación no es un procedimiento extrínseco a la existencia, sino un modo de ser del ser-ahí humano o –seamos más correctos– una posibilidad suya.

Sin embargo, ya en los lineamientos metodológicos adjuntados al célebre *Natorp-Bericht* de 1922, la filosofía era definida por Heidegger como "la explícita y auténtica realización de la tendencia a interpretarse de los movimientos fundamentales de la vida".[42] La hermenéutica de la facticidad se colocaba así a mitad de camino entre la aprehensión de las posibilidades siempre propias de cada cual y la crítica dirigida a un "auto-extrañamiento" que afectaba tanto a la existencia como a la filosofía. Merced a una relación "destructiva" con la tradición, ésta refutaba las interpretaciones incongruentes que a lo largo de los siglos el hombre había dado de sí, rescatándolo de la "caída" en una condición inauténtica y abriendo el acceso a una libertad originaria.[43]

Los testimonios de los participantes en los cursos y seminarios en que se exponía ese programa concuerdan en una valoración de base: con Heidegger hizo su ingreso en la universidad alemana un modo de entender y enseñar la filosofía que nada tenía en común con lo que era usual por ese entonces. La terminología innovadora de fascinante oscuridad, el carisma personal, la intensidad y el rigor del esfuerzo teórico en que el objeto indagado parecía casi materializarse, hasta las construcciones del estilo y sus hábitos poco urbanos cautivaron a los estudiantes, haciendo de Heidegger "el rey secreto" del reino del pensamiento.[44] Su notoriedad y su carrera –caso raro en la historia de la academia– se fundaron en este enorme éxito didáctico; más a partir de la voz que de la pluma, dado que hasta ese momento no había publicado ninguna de las obras que lo harían célebre. En un clima similar al que siguió a la muerte de Hegel, "pareció recomponerse la fractura abierta desde hacía un siglo entre filosofía académica y la necesidad de una visión del mundo".[45] Fueron muchos los jóve-

42 M. Heidegger, "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, p. 246.

43 Cf. M. Heidegger, *Ontologie*, p. 105. Al respecto, véase J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, pp. 163-178.

44 Cf. H. Arendt, "Martin Heidegger zum 80. Geburtstag", en *Merkur*, 10, 1969, p. 893.

45 H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, en *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 189.

nes que llegados a Friburgo para ser iniciados en la fenomenología bajo la guía de Husserl encontraron en Heidegger a su maestro. Karl Löwith fue uno de ellos.

El 17 de agosto de 1927, escribió a Heidegger una carta en que hacía un balance de su relación. Al comienzo, citaba una frase de su amigo Martin Thust –un discípulo de Husserl, apasionado estudioso de Kierkegaard– que capta de manera precisa la naturaleza exacta de esa relación: "Me parece que Heidegger ha sido para usted una suerte de destino". Recién al descubrir los escritos de Nietzsche, Löwith habría de estar dispuesto a adscribir semejante significado inexorable. El encuentro de Heidegger representa, en efecto, el evento decisivo de su formación y el punto inicial de un diálogo y un conflicto que conocerían raros momentos de tregua: Heidegger es el maestro de Löwith. Y sucedió por más que él "nunca hizo siquiera un movimiento, al menos entre los de dominio público, que no contuviese en sí una crítica a Heidegger, o precisamente por ello".[46]

Como explicaría un día a sus lectores japoneses, imaginándolos perplejos por la requisitoria a la que sometía constantemente a la figura de referencia de su itinerario filosófico: "La gratitud hacia el maestro no se opone para nosotros a la confrontación más áspera con él; antes bien, solemos someter a la crítica más intransigente precisamente aquello de lo que hemos aprendido más. En última instancia, criticar al maestro de uno es criticarse a uno mismo".[47] La correspondencia entre ambos confirma estas afirmaciones, mostrando a un joven que tiene dificultades para encontrar la medida de una relación, pero que no capitula ante esta dificultad. Un equilibrio promisorio tendrá lugar cuando la adhesión de Heidegger al nazismo en 1933 decrete *de facto* el fin del vínculo y Löwith se vea obligado a exiliarse. Recién en la década de 1960, logrará una reconciliación pública.

Divergentes en su trasfondo, las anotaciones que Löwith dedica al maestro nacen sin excepción de su intento de fijar los contornos de una personalidad inasible. Describe con felicidad el cúmulo de elementos de los que el "pequeño mago de Messkirch" deriva la "rapacidad" de su fascinación: "Hijo de un simple sacristán, se volvió, gracias a su profesión, en el exponente apasionado de una clase cuya legitimidad negaba. Jesuita por educación, se hizo protestante por indignación, dogmático escolástico por formación y pragmatista existencial por experiencia; teólogo por

46 D. Henrich, "Sceptico sereno. Rede am 9. 1. 1967 ", en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte*, p. 460.

47 *Der europäische Nihilismus*, pp. 528-529.

tradición y ateo como investigador, renegado de la propia tradición bajo el ropaje de historiador de la misma. Existencialista como Kierkegaard, con la voluntad sistemática de un Hegel, tan dialéctico en el método como monolítico en el contenido, apodíctico en las afirmaciones por espíritu de negación, taciturno hacia los otros y sin embargo curioso como pocos, radical en las cosas últimas y proclive al compromiso en todas las penúltimas".[48]

Una individualidad tan preeminente no parecía querer rodearse de un círculo de discípulos, marcando así otra diferencia fundamental respecto de Husserl, quien en conformidad con su idea de la filosofía, propendía en cambio a la constitución de una escuela. En esta excepcionalidad solitaria, ciertamente no ajena al gesto mistagógico, Löwith encontró un motivo fundamental para elegir a Heidegger como su propio maestro. En cuanto a la radicalidad de la propuesta teórica, una frase de Leo Strauss –con quien a partir de la década de 1930 Löwith entablaría la más copiosa correspondencia filosófica–[49] deja lugar a pocas dudas. Recordando su primer encuentro con Heidegger en 1922, comentaba: "Hasta ese momento me había impresionado especialmente, como a muchos de mis contemporáneos en Alemania, Max Weber"; en comparación con Heidegger, sin embargo, éste "parecía un 'huerfanito' en cuanto a precisión, profundidad y competencia".[50]

En la propuesta heideggeriana, Löwith vio reflejada la experiencia crucial de su propia generación: la crisis de una cultura que había perdido la capacidad de dar respuestas significativas para el presente. Pero entre los primeros en intuir la estatura teórica del maestro –sin dudar en compararlo con autores del calibre de Nietzsche y Kierkegaard– fue Löwith quien tuvo dificultad para comprender cómo Heidegger lograba conjugar el *pathos* existencial del "pensador subjetivo" con la desapasionada sobriedad del hombre de ciencia: entre esas instancias encontraba, por el con-

48 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 27-45; "Fiala", pp. 148-150.

49 "[A principios de los años sesenta] Löwith me dijo que si de veras se hubiese querido comprender su obra, debería habérsela leído en confrontación no sólo con la de Heidegger, sino también, y por sobre todo, con la de Leo Strauss": G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, p. 231. Al respecto,véanse R. Esposito, "Sull'orlo del precipizio", en K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, pp. VII-XXVII; K. Stichweh, "Dialogue philosophique sur fond politique", en *Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, 8, 2001, pp. 173-181.

50 L. Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en *The rebirth of classical political rationalism*, p. 28. La frase aparece también en una carta a Löwith del 3 de junio de 1964, ahora reproducida en L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 690.

trario, un estridente desacuerdo, tanto en su ánimo como en su modo de concebir la filosofía.[51]

Pero Löwith, en un modo que podrá quizá sorprender al conocedor del pensador maduro, se declaraba más atraído por una "reflexión sobre sí mismo" centrada en contenidos de índole psicológica, en especial en la alternativa entre vida y concepto. Como dice una carta del 26 de febrero de 1921, ése era el *aut aut* decisivo para la filosofía, tan pronto como aun las posiciones más lúcidas tienden a confundir el análisis teórico con el nivel más "originario" de la vida, aboliendo la distancia jamás suprimida por completo entre pensamiento y existencia. En consecuencia, Löwith menospreciaba las "estériles" cuestiones metodológicas para concentrarse en las modalidades adoptadas por el "pensador problemático" en procura de aproximarse a enigmas que son filosóficos, en virtud de la urgencia que los liga a la "única cosa que cuenta", la "suprema necesidad del existir". La conclusión a la que primero llevaban sus elucubraciones era que sólo la intensidad de la referencia a sí mismo –lo que en términos nietzscheanos se definía en este caso como "fuerza"– podía transformar una forma paroxística de introspección en la experiencia fuente de la teoría.

Löwith sabía bien que opiniones de este tipo lo llevaban al umbral de la esfera artística. Sin embargo, parecía resignado a una posición solitaria, con "todo un mundo que lo apartaba de los profesoruchos literarios, y un abismo no menos grande que lo separaba de los empleados de la filosofía". Una forma de resignación activa, una aceptación que valora los propios límites le mostrará una primera vía de salida de estas dudas. Una carta a Heidegger del 18 de febrero de 1921 da testimonio de que por lo menos se tomó ese camino:

> ¿Usted, qué piensa? ¿Tengo pasta de filósofo? ¿Y de qué tipo de filósofo? [...] *No* encuentro rastros en mí de una *productividad conceptual espontánea y desbordante*. No sé siquiera exactamente cómo habré de situarme respecto de la indispensable y así llamada *pasión* objetiva del pensamiento –ni siquiera filósofo "con el martillo"– ¿y con qué, entonces? [...] *Deber pensar* siempre con *insatisfacción* y con una necesidad de *claridad* y *curiosidad* es quizá lo propio de mi vida.

Estas dudas no impidieron que Heidegger recibiera a Löwith como su primer discípulo, eligiéndolo entre los muchos que presionaban con sus pedi-

51 Cf. *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen una die Welt der Natur*, p. 279.

dos y dirigiera luego su tesis de doctorado y de habilitación. En una carta del 22 de enero de 1921, escribía a Jaspers: "Ya he rechazado a cuatro estudiantes este semestre. Formalmente tengo junto a mí sólo a uno, al señor Löwith –*qué* hace y *qué* llegará a ser, realmente no lo sé–".[52] En 1952, en el ápice de su desencuentro, recordaría en cambio con amargura al joven "que desde 1919, durante nueve años enteros asistió a mis lecciones y seminarios (y que en Marburgo casi día por medio corría a casa para hacerme preguntas)".[53] La amargura de estas palabras confirma que incluso para un hombre no precisamente proclive a las "relaciones humanas intensas, aquélla con el joven Löwith representó una excepción muy positiva", sólo comparable, según el mismo testimonio, a la relación entablada precisamente con Jaspers.[54]

Heidegger se hizo cargo de la formación löwithiana sin ignorar las dificultades que una personalidad compleja y de fuerte presencia como la suya podía causar a un estudiante que recientemente se había aproximado a la filosofía. Una extensa carta a su discípulo fechada el 19 de agosto de 1921 se cerraba con estas palabras: "En cuanto a la claridad con que me interpreta y me valora, usted me toma todavía demasiado en serio. Pero debe decidir usted solo cuánto lo daño o le soy de ayuda". Ni siquiera las incomprensiones teóricas o las divergencias entre su "relativismo subjetivo *dogmático*" y el "relativismo objetivo", sostenido según él por Löwith, constituían para Heidegger un factor de preocupación: debido sin duda a una manera autárquica de entender la investigación, pero en especial porque la "verdadera amistad" dependía exclusivamente del compromiso en común con la filosofía.

52 M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, p. 18.

53 H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, p. 98 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006]. Löwith asistió a todos los cursos y seminarios dictados por Heidegger en Friburgo, excepto los del *Kriegsnotsemester* de 1919, los del semestre de invierno de 1920-1921 y los de 1922-1923; un listado de dicha actividad docente consta en *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, p. IX. En forma de apuntes o de síntesis, disponía de todas las lecciones heideggerianas hasta el semestre de verano de 1927 –muchas de las cuales escuchó personalmente– y de los dos cursos sobre Nietzsche de 1936-1937 y de 1937. Estos últimos se conservan dentro de un sobre enviado por P. O. Kristeller en 1948; pero no es posible establecer si el remitente y la fecha en que fue recibido son efectivamente los que se declaran en ese envoltorio.

54 H.-G. Gadamer, carta al autor del 24 de mayo de 1995 y "Vi racconto questo secolo aggrappato al Titanic", en la edición del 2 de septiembre de 1999 de *La Repubblica*, p. 36.

Precisamente en ese ámbito surgieron algunas reservas: no siempre Löwith demostraba la debida entrega a esa "misión del docto" a la que Heidegger recurría a modo de antídoto contra la rutina de las obligaciones profesionales que a veces adquiría la tonalidad de un requerimiento más o menos laico de conversión. Una carta de febrero de 1921 ponía en guardia al discípulo en ese sentido: "La filosofía no es un deleite; es posible arruinarse por ella. Y quien no corre este riesgo no anclará en ella jamás [...] Y usted debe entender bien que la existencia académica es muy difícil para el filósofo –con esto no quiero decir [...] la carrera". Una carta con fecha de pocos meses después sentenciaba en tono solemne: "Qué es la filosofía de la universidad sólo se puede demostrar con la propia vida". Eso significa nunca trabajar "a medio servicio, sino fusionar la reflexión en el filosofar mismo", dominar de la manera más rigurosa la materia tratada, componiendo las dos instancias que Löwith estimaba inconciliables: *pathos* subjetivo y objetividad científica.

Éste y otros altibajos sobre las relaciones y los trabajos de seminario –uno de ellos estuvo dedicado a la estética de Benedetto Croce–, alejados todavía de la excelencia estilística que su autor alcanzaría a continuación, no hicieron mella en una convicción de base a la que Heidegger se atuvo permanentemente.[55] El 23 de agosto de 1923, mientras se declaraba dispuesto a seguir la investigación con que Löwith intentaría ingresar a la academia, no ocultaba su perplejidad: "No sé todavía si usted se sentirá como en su casa en la ciencia o si un día no se alejará de ella enfurecido"; pero luego agregaba: "De todas formas, en una cosa puede sin duda confiar: si usted se ha decidido *en concreto* por la ciencia, cualquiera sea, yo lo ayudaré".

EL ÚLTIMO FILÓSOFO EUROPEO

El 27 de abril de 1923, Löwith consiguió con la clasificación máxima el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de Munich. La tesis, defendida el 8 de marzo y concluida en septiembre del año anterior, llevaba un título "de una erudición en los límites de la incomprensibilidad": *Explicación de la auto-interpretación de Nietzsche y de las interpretaciones de Nietzsche.*[56] El

55 Las relaciones "densas y difíciles" de Löwith, son recordadas por Hans Jonas, véase E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*, p. 59.

56 "Fiala", p. 59 [mg]. La decisión de dedicar a Nietzsche la tesis de grado es tomada durante el verano de 1921. Ese otoño, Löwith escribió las primeras páginas, las que

relator fue Moritz Geiger, ya que Heidegger en ese entonces todavía era un docente libre, y Husserl, que consideraba a Nietzsche un "lunático lleno de ideas", jamás habría aceptado una disertación sobre este autor, escrita, para colmo, por un estudiante tan poco entusiasta respecto del método filosófico fundado por él. Pese al interés de Heidegger, el texto permaneció inédito, víctima también del recrudecimiento de la inflación que por algunos años hizo que se dispensara a los autores de estos trabajos de la obligación de darlos a la imprenta.[57] Pero no fue ésta la única circunstancia que obstaculizó la publicación.

---

tratan de la reflexión y la experiencia de sí mismo: la última parte, redactada en septiembre de 1922, fue la dedicada a los escritos juveniles de Nietzsche. La intención de doctorarse con Heidegger, con la guía *pro forma* de Husserl, maduró durante el verano de 1920. También Jaspers fue tomado en consideración como el único catedrático, según creía Löwith, "cuyas intenciones van aproximadamente en la dirección" de las propias de Heidegger. El 20 de septiembre de 1922, Heidegger escribía a Löwith sobre cómo Jaspers, "muy interesado en su trabajo", aceptaría gustoso a condición de ser él mismo quien revisara el texto. Löwith examinó seriamente la oportunidad; pero doctorarse en Heidelberg habría implicado concurrir a clases al menos dos semestres: para apurar la obtención del título, se resignó a optar por Munich, describiendo repetidamente a Heidegger el desolador panorama filosófico de esa casa de estudios de Baviera. En una carta del 19 de noviembre de 1922, Heidegger relataba a Jaspers su decisión en estos términos: "Evidentemente, Löwith se ha hecho las cosas más simples. El trabajo debe ser presentado a Geiger. Puesto que no he tenido a la vista nada de la prolongada reelaboración, he deslindado toda responsabilidad", en M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, p. 34. Tres días más tarde escribió a su discípulo comunicándole que leería la tesis sólo después del examen.

57 Löwith cita el juicio de Husserl acerca de Nietzsche en una carta a Heidegger del 26 de febrero de 1921. El 16 de febrero de 1924, Heidegger se interesó ante Erich Rothacker, codirector junto al germanista Paul Kluckhohn de la *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, por la publicación de un extracto de la tesis en la que "se aborda el papel de la *interpretación* –surgido de la filología– en la filosofía de Nietzsche". El 21 de septiembre de 1924 Rothacker escribió a Heidegger que se estaba examinando el trabajo de Löwith. El 21 de abril del año anterior ya había informado a Löwith que su publicación era cosa garantizada y que él mismo estaba completamente en favor de ello. Sin embargo, la revista nunca publicó el artículo. Esos fragmentos de las cartas se encuentran en J. W. Storck, T. Kisiel (comps.), *M. Heidegger und die Deutsche Vierteljahrschrift. Eine Dokumentation*, en *Dilthey-Jahrbuch*, 8, pp. 181-225. Para un relato exhaustivo de ese asunto, véase T. Kisiel, "Why the first Draft of 'Being and Time' was never published", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, pp. 3-22. Con respecto a la revista dirigida por Rothacker, Löwith publicará más tarde dos ensayos importantes: "Jacob Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie" [1928], y "Kierkegaard und Nietzsche" [1933]. En el artículo "Nietzsche im Licht der Philosophie von

La circunstancia de que el escrito resulte importante para una reconstrucción de la biografía filosófica de Löwith no justifica que se pasen por alto las muchas limitaciones que hacen ardua y desagradable su lectura; cosa que tampoco hicieron los miembros de la comisión de evaluación. En efecto, si bien elogiaban su nivel superior a la media, Geiger, Bauemker y Pfänder subrayaban el desarrollo desmañado y a menudo ininteligible de "un trabajo que quiere ser una interpretación", pero que "está escrito de un modo tan oscuro y tortuoso que a su vez requiere de una interpretación". Dichas deficiencias serán admitidas por Löwith años más tarde en una carta del 25 de agosto de 1926 a Erich Rothacker: "Mi disertación sobre el 'método' de Nietzsche no fue publicada porque se presentó en la éoca de la inflación. Pero un día deberá salir de ella un libro legible. Hoy me horrorizo yo mismo de su oscuridad imposible y de su ilegibilidad".[58] Además de la impericia del escritor y del tono monológico de la exposición, puede considerarse que la infelicidad del texto se debe al vínculo que, en esa misma carta, Löwith declara haber instaurado entre "modo de escribir" y "modo de pensar": en ambos casos, consistía en modos tomados en préstamo del maestro. Löwith fue el primero entre muchos otros que experimentó cómo una excesiva cercanía a la posición y al léxico de Heidegger hacía que se corriera el riesgo de convertir en caricatura o en sinsentido todo homenaje que se le quisiera tributar.

La disertación marca el punto de máxima cercanía con la propuesta filosófica heideggeriana; en sus páginas la obra de Nietzsche era analizada con criterios tomados de las lecciones de Friburgo.[59] Desde el punto de vista historiográfico, la tesis puede concebirse, así, como la aplicación de algunos presupuestos de la "hermenéutica de la facticidad" a un pensador que por aquellos años era todavía ajeno al horizonte de Heidegger; en el ámbito de la historia de la recepción de Nietzsche, esa "interpretación demasiado poco ortodoxa bajo el perfil fenomenológico" fue leída, en cam-

Ludwig Klages" [1927], en *SS*, vol. VI, pp. 7-52, aparecido en una compilación editada por el propio Rothacker, Löwith insertó probablemente partes del artículo que había quedado inédito.

58 La carta es un manuscrito conservado –como todas las cartas de Löwith a Rothacker– en la Unrversitäts- und Landesbibliothek de Bonn.

59 "Sea dicho aquí de ahora para siempre que los pensamientos metódicos fundamentales de esta investigación surgen del estudio de las lecciones de Friburgo (1919-1922) del Dr. Martin Heidegger. Séale expresado en esta ocasión nuestro agradecimiento por su decisivo aporte filosófico; agradecimiento a título personal y científico", en *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, p. 5.

bio, como el primer intento de valorar el motivo hermenéutico de dicho autor.[60] Por una parte, Löwith hacía suyas, entonces, las líneas rectoras de la posición heideggeriana; por la otra, decidía de manera autónoma sobre el objeto de su investigación. Siempre reconocerá la deuda contraída, a la vez que reivindicará tercamente su paternidad de la valoración filosófica de Nietzsche.

En una carta a Heidegger del 22 de diciembre de 1929, Löwith declaraba que su investigación ni siquiera había sido pensable sin "la educación en las interpretaciones científicas" recibidas del maestro; que éste haya dedicado después sus cursos a San Agustín o a Aristóteles era algo carente de importancia; "lo que había que aprender sirve a la perfección para un estudio sobre Nietzsche". Pero sólo a fines de la década de 1920 Heidegger comenzó a considerar a Nietzsche un pensador epocal.[61] El 20 de noviembre de 1929, al enviar a su discípulo el texto de la conferencia *¿Qué es metafísica?*, describiría en estos términos la dirección que intentaba imprimir a su pensamiento después de la composición de *Ser y tiempo*: "Ahora sólo me encuentro en el decisivo punto de inicio y soy capaz de dirigir la destrucción en contra de mí mismo; sin alcanzar el nihilismo". A una afirmación de semejante alcance, seguía el primer reconocimiento explícito de la importancia de Nietzsche: "apenas hace algún tiempo, se me han abierto los ojos: nuestra época aún no ha comprendido a Nietzsche".

La influencia de Heidegger sobre el interés de Löwith por este autor puede ser considerada casi nula. Cosa que éste, por lo demás, siempre confirmaría. En los primeros meses de 1962, por ejemplo, se lamentaría con

60 El juicio acerca de la escasa ortodoxia fenomenológica, se encuentra en H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, en *Gesammelte Werke*, vol. x, p. 4. Para una evaluación dentro del marco de la literatura nietzscheana, en la que el manuscrito es casi ignorado, véanse J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, pp. 5-7; J. N. Hofmann, "Hermeneutik nach Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluss an Nietzsches Begriff der Interpretation", en *Nietzsche Studien*, 25, pp. 262, 264, 266. Para una síntesis de lo que sigue, cf. E. Donaggio, "Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 2000, pp. 37-44.

61 Una carta de Herbert Marcuse a Maximilian Beck del 9 de mayo de 1929 proporciona una confirmación adicional. En ella, Marcuse describe con mucha ironía el éxito de Heidegger en Friburgo y, refiriéndose al curso *Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, observa cómo en esa ocasión "Nietzsche es considerado –por primera vez por parte de Heidegger– de manera positiva". La carta mecanografiada se encuentra en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.

Franco Lombardi a raíz de una reseña que planteaba una conjetura similar explicándole que

> Mientras el Heidegger de *Ser y tiempo* no consideraba nunca a Nietzsche como un gran filósofo, yo ya había escrito en 1923 mi discusión sobre Nietzsche en contra del consejo de mi maestro que en aquel tiempo me dijo: "¡No entiendo su interés por Nietzsche, quien no ha hecho más que escupir aforismos!".[62]

Otro era, en efecto, el pensador que Heidegger había elegido como su propio "compañero de investigación". No sorprende por ello que el 7 de diciembre de 1922, Löwith le escribiera: "Nietzsche es para mí de un modo distinto aunque igualmente 'de principio' –el punto de partida– la perspectiva básica y más, como para usted Aristóteles".

Junto a Heidegger, Nietzsche representa, entonces, el segundo punto de referencia de la reflexión de Löwith. Es en diálogo constante con estos autores que decide hacer de la filosofía la profesión de su vida. Y en constante enfrentamiento con sus tesis va articulando y delineando la propia posición teórica. Dos afirmaciones perentorias documentan nuestra aserción. El 1º de mayo de 1927, agradeciendo a Heidegger el envío de un ejemplar recién salido de la imprenta de *Ser y tiempo*, Löwith justificaba categóricamente su discrepancia con la idea de existencia filosófica contenida en esa *summa*: "Al respecto, pienso en algo diferente, porque Nietzsche es mi leche materna filosófica y mi patria filosófica es el Sur". Y el 14 de noviembre de 1944, en su exilio en los Estados Unidos, durante una discusión con Eric Voegelin acerca de la posible composición de un libro a cuatro manos sobre Nietzsche, confesaría: "desde los años de escuela, Nietzsche es para mí *el* gran evento moderno".[63]

A criterio de Löwith –pero en cierta medida esto vale para toda su generación, estragada por lo que Tönnies estigmatizó como un deletéreo "culto de Nietzsche"–,[64] el autor del *Zaratustra* representa el "último verda-

62 La carta es un texto mecanografiado en lengua italiana conservado en un archivo privado. La reseña contra la cual Löwith polemiza es de L. Quattrocchi, en *De Homine*, 1, 1962, pp. 103-114. Véase también *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, p. 130.

63 La carta es un manuscrito conservado en el Eric-Voegelin-Archiv de la Universidad de Munich.

64 Cf. F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*. En una entrevista de 1969, Löwith se asombraba de que un intelectual muy estimado por él como era Jürgen Habermas identificase en Marx, y no en Nietzsche, al pensador clave de la

dero pensador de Europa", el intérprete por antonomasia de la condición del hombre moderno. Al mismo tiempo, es retratado como el protagonista de uno de los naufragios filosóficos más dignos de nota que jamás haya tenido lugar. Hasta el año 1933 –y hasta el viraje teórico que precisamente encontrará en un cambio de relación con Nietzsche su "término de comparación"–, Löwith no identificará sin embargo en ese fracaso una refutación del sentido de la empresa nietzscheana. El descalabro que le tocara en suerte a este autor será imputado al inadecuado instrumental teórico de que se valió.[65] Sin embargo, más tarde, en el marco de una reflexión sobre las responsabilidades políticas de la filosofía, ese "radicalismo" suyo, desprovisto de "medida y equilibrio", ya no parecería mera insuficiencia conceptual. El 30 de junio de 1935, en discusión con Jean Wahl, Löwith definirá el pensamiento nietzscheano como "un contrasentido esencial y no un simple movimiento en falso". De postrer filósofo europeo, Nietzsche pasó a ser un "compendio de la anti-razón alemana"[66] y, por lo tanto, un pensador "peligroso".

A diferencia de muchos exegetas,[67] ya en su primera investigación Löwith intentaba captar y valorar el momento estrictamente filosófico de la pro-

---

modernidad, registrando en ello un auténtico salto generacional, cf. "Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith", en *Der Spiegel*, 43, 1969, p. 209.

65 "Que Nietzsche haya fallado personalmente en su intento, dice muy poco en contra del mismo, tal como un naufragio dice poco acerca del navegar por mar", en *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* [1933], en *SS*, vol. VI, p. 74. La frase parafrasea otra incluida en F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, en *Werke und Nachlass*, vol. VI/1, p. 170.

66 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 6.

67 Véase *Kritik der bisherigen Darstellungen von Nietzsches Lehre*. Por motivos políticos, el texto de 36 páginas no pudo ser incluido en la monografía sobre el eterno retorno aparecida ese mismo año, y circuló como separata fuera de comercio; una copia que poseía Löwith se encuentra en la biblioteca del Philosophisches Seminar de Heidelberg. De manera ligeramente ampliada, el escrito es puesto como apéndice de la segunda edición del *Nietzschebuch* de 1956, con el título *Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894-1954)*, en *SS*, vol. VI, pp. 345-384. Respecto de estas mismas problemáticas, véase también *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. 101-106, de donde se toman algunas frases del escrito antes citado. Löwith reseñó las monografías de L. Andreas-Salomé, *Nietzsche in seinen Werken*; O. Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen*; G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*; E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*. En las páginas de su disertación analiza además la obra de T. Lessing, *Schopenhauer-Wagner-Nietzsche*, y se detiene de paso en E. Gundolf, K. Hildebrandt, *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, y en los ensayos nietzscheanos de Max Scheler.

puesta nietzscheana, la "inexorable coherencia" de un discurso que, aun renunciando a configurarse como sistema, estaba caracterizado por un rigor *sui generis.* Así, se concentraba en la problemática de la interpretación que, en forma de pregunta acerca del sentido de los fenómenos vitales, también incluía el motivo de la autointerpretación de Nietzsche: "Desde el punto de vista filosófico, junto con el primado de la cuestión del sentido de los fenómenos vitales, se presenta el primado de la problemática de la interpretación".[68] Detectar un hilo temático que atraviesa el *corpus* nietzscheano y otorga una unidad de fondo a la aparente dispersión aforística pasará a ser una constante del abordaje löwithiano. Si en el estudio de 1935 la estrella guía que rige ese "sistema en aforismos" está fija en el tema del eterno retorno, en la tesis, el concepto que funciona como guía es el de interpretación.

La disertación comienza con la focalización principal del propósito de la investigación de Nietzsche. Conforme con la línea inaugurada por Dilthey en la que el propio Löwith declaraba inspirarse, esto consiste en echar luz sobre el "carácter concreto" de los fenómenos vitales. Ese objetivo se realiza merced a una "destrucción positiva" de las tradicionales categorías morales y gnoseológicas que, en contraste con la instancia que la rige, desemboca sin embargo en resultados nihilistas. Se perfila así el conflicto básico del pensamiento nietzscheano entre una existencia proclive a la continua búsqueda de sentido y una interpretación de esa experiencia que no culmina en ningún resultado sensato: desacuerdo que se manifiesta del modo más evidente en la doctrina del eterno retorno, entendida como disolución nihilista del interrogante respecto del sentido. Un aparato categorial incapaz de aferrar los fenómenos de la vida lleva a una "seudocrítica despotenciada" y puramente reactiva, y no a superar el horizonte refutado, el de la interpretación platónico-cristiana de la vida. Sólo la fenomenología de Heidegger era capaz, según Löwith, de salir de esa *impasse* para llegar adonde llevan las tendencias incompletas del proyecto de Nietzsche.

Löwith concentraba sus reservas en el concepto nietzscheano de interpretación. Al describirlo como un procedimiento ajeno a la vida, comprendida a su vez como un oscuro "evento en sí", Nietzsche buscaba edificar un "puente sobre el abismo" que separa ser y pensamiento, convencido de que el ser se abre a una interpretación capaz de captar su "sentido en sí".[69]

68 *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, p. 91.
69 *Ibid.*, pp. 9, 25.

Pero al mismo tiempo se veía compelido a admitir que si su intento era evaluado en relación con el ideal de exactitud científica inconscientemente adoptado como criterio normativo, se fragmentaba en una infinidad de visiones perspectivistas, sin alcanzar jamás la aprehensión definitiva de la "vida en sí".

En la incompatibilidad de dichas categorías y la finalidad para las que son empleadas, residía, según Löwith, la razón del descalabro nietzscheano, el fracaso de un método que separa abusivamente ser y significado, para buscar ligarlos *a posteriori*. Cuando se toma el objeto de la interpretación, es decir, la vida misma, como un dato de hecho incognoscible –para el cual, filosofando "con el martillo", debe crearse un sentido–, se diluye en la nada y su experiencia se esfuma en la ilusión o en la invención. De acuerdo con un axioma de la hermenéutica heideggeriana, la dimensión constitutiva de toda relación con el mundo es, en cambio, la propia de su significatividad: el *primum* de toda relación con el mundo, y no un predicado que un sujeto atribuye *ex post* a la experiencia de un objeto.[70] Löwith se dedicaba, por consiguiente, a examinar la modalidad con que Nietzsche afronta el objeto de su propia indagación: él mismo. En ello, el autor del *Zaratustra* no podía recurrir a un desapasionado saber teórico; expresaba más bien lo que el joven Heidegger, siguiendo a Aristóteles, consideraba la más originaria "tendencia de la vida efectiva", la facultad de captarse a sí misma en autointerpretaciones que se suceden en el tiempo. Precisamente en el plano de las interpretaciones de sí mismo –no en las interpretaciones contradictorias de los fenómenos de la vida– Löwith recuperaba en las páginas de Nietzsche una "continuidad de sentido vuelta hacia atrás".[71] En los prefacios póstumos que antepuso a sus escritos se volvería evidente una forma de coherencia que surge de una "lógica concreta", unívoca como un destino, y de una temporalidad de la experiencia de sí, diferente a la que sigue a abstractas secuenciaciones cronológicas. En el "mediodía de la vida", cuando maduraron "las tendencias y los motivos de su vida efectiva", Nietzsche adquirió esa "absoluta certeza sobre lo que soy"[72] que lo llevó a representarse no ya en términos reactivos, como el

70 Cf. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, vols. LVI/LVII, p. 73.

71 *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. 35-44.

72 F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, en *Werke*, vol. VI/III, pp. 312-313. Por tanto, Löwith asigna a los escritos maduros de Nietzsche una preeminencia sistemática respecto del tema de la interpretación. Tal hipótesis es retomada por W. Stegmeier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*,

Anti-Cristo, sino antes bien como discípulo de Dionisos, "el primer *filósofo trágico*", el maestro del eterno retorno.

Löwith presentaba luego una taxonomía de las categorías utilizadas en las autointerpretaciones de Nietzsche. Entre éstas sobresalía la de "experiencia de sí" [*Selbsterfahrung*], que distinguía de la "reflexión de sí" y de la "reflexión parentética" [*Parenthesen-Reflexion*].[73] La primera es propia de un yo pensante que en actitud teórica priva de su eficacia a las tendencias de la vida efectiva; la segunda –presente también en las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski– consiste en un reflejarse cerrado, una artificiosa separación de la vida. En estos modelos de reflexión encuentran expresión un "yo teórico" y un "yo egoísta". La auténtica experiencia de sí posee, en cambio, el carácter concreto de un "fenómeno pleno"; en ella, la vida es experimentada e interpretada según criterios que no provienen del exterior, sino que son frutos de una vitalidad que se renueva incesantemente, expresando en ello a su propia "necesidad de interpretación".

Por ello, la investigación acerca de las condiciones para una interpretación ideal y definitiva tanto como la hipótesis especular de una interpretación infinita se revelan no plausibles. Ambas reposan sobre el postulado de la existencia de un sentido en sí. El criterio para una interpretación "adecuada al sentido" de la vida es "efectivo como la vida misma"; Löwith lo detectaba en la autenticidad de las motivaciones que el análisis hermenéutico pone en evidencia.[74] El sí mismo resulta, entonces, accesible en una experiencia que comporta idénticas peculiaridades con él: no es un dato de hecho psíquico teóricamente descriptible y analizable, sino antes bien un nexo de experiencias que poseen sus características fundamentales en la significatividad y temporalidad. La experiencia de sí adquiere sentido y torna manifiesta la tendencia fundamental propia, durante "el transcurso del tiempo".[75] Pero precisamente esa regla básica de la "gramática de la vida" resulta violada por las categorías nietzscheanas.

En la parte final del escrito, Löwith afrontaba la enigmática teoría del eterno retorno. A diferencia de muchos intérpretes, no acentuaba el desacuerdo entre esa doctrina y la doctrina del *Übermensch*, sino el hecho de que una profecía del perpetuo representarse de lo insensato se anun-

---

en *Nietzsche Studien*, 21, p. 165; de ese mismo autor, véase *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, pp. 12, 311.

73 Cf. *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. 45-54.

74 *Ibid.*, p. 58.

75 *Ibid.*, pp. 59-61.

ciara como una verdad de las ciencias naturales. Como desplazaba el foco de la indagación del contenido al significado de la teoría, esto se leía como expresión del conflicto fundamental de la existencia de Nietzsche: el conflicto entre una incesante demanda de sentido y la naturaleza siempre perspectivista e interpretativa de las respuestas a las que llegaba. La pretensión de "interpretar un ser al que se capta de modo tal que ya no es por principio un ser interpretable"[76] debía conducir a una conclusión nihilista: "no existen hechos sino sólo interpretaciones". Con esta afirmación, Nietzsche se detenía, sin embargo, en los umbrales de una conciencia hermenéutica; esto es, captaba el primado de la significatividad, pero luego lo degradaba a mero punto de vista, a opinión: "en el interior de las cosas", "en sí" no hay nada.

En cambio, según Löwith "la respuesta debería haber predicado: en sí, no hay nada dentro, no porque no haya nada dentro, sino porque las experiencias vividas no son nada 'en sí'; entonces, no hay dentro nada en sí".[77] Semejante negación de todo sentido encuentra su manifestación ambivalente en la visión del eterno retorno, esa "teodicea moderna". Esta es "*la* interpretación de la problemática de la interpretación" y, al mismo tiempo, el emblema del naufragio filosófico nietzscheano: "Nihilismo y doctrina del eterno retorno se copertenecen de manera muy estrecha; ambas son la consecuencia de su [de Nietzsche] antagónica problemática objetivo-teórica del sentido. ¡No podía valorar lo que conocía, y lo que quería valorar no se condecía con *este* conocer!"[78] Una "bancarrota" filosófica en la que Löwith encontrará estímulos para proseguir con Heidegger y más allá de Heidegger, en búsqueda de categorías más adecuadas para la interpretación de la vida.

76 Cf. *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, p. 105.
77 *Ibid.*, p. 79. Una nueva formulación concisa de esta crítica se encuentra en *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages*, pp. 35-37, 49-51.
78 *Ibid.*, p. 112.

2
La vía de la simplicidad

El 2 de abril de 1930, Löwith se alegraba por el primer llamado a Heidegger de la Universidad de Berlín enviándole una carta en la que el reconocimiento iba acompañado por la conciencia de que la relación de discipulazgo ya había llegado a su fin:

> Cuanto más logro distanciarme de la problemática de la relación maestro-discípulo –relación que es problemática para *ambas* partes, y más aun en filosofía–, tanto más me parece similar a la de "padre e hijos", ya que en ambos casos lo que decide es el modo justo y el justo tiempo de la separación, de volverse autónomo y del conservar lo que el más joven debe al más viejo. Esto es algo que nunca puede tener lugar sin tiranteces: discípulos que imitan y "esclavos en rebelión" son los malos extremos entre los que uno debe abrir un camino.

LA HISTORIA DE UNA TENTACIÓN

Entre junio de 1923 y marzo de 1924, Löwith trabajó como instructor en la propiedad de los von Flotow, en Kogel bei Malchow en Meclemburgo. En ese oasis aristocrático en medio de la penuria de la inflación, el joven doctor en filosofía decidió continuar la carrera universitaria intentando dar el paso de la habilitación. La elección fue sostenida por una nueva actitud frente a las "espinas en la carne" que lo habían atormentado hasta entonces: lo que había sido vivenciado bajo el signo de una *impasse* se vivenciaba ahora en clave de proyecto.

En una carta a Heidegger del 6 de agosto de 1923, sin ignorar las dificultades que le estaban reservadas, Löwith podía afirmar: "Antes, el pen-

samiento de la 'ciencia como profesión' nunca fue para mí extremadamente problemático, pues desde mi perspectiva yo mismo resultaba demasiado problemático en ese ámbito, mientras que hoy precisamente en el seno de esta problemática creo poder expresar mi existencia". La inquietud había perdido su función de obstáculo para la filosofía, pasando a encontrar en ella una posibilidad de expresarse. Una metamorfosis que las páginas autobiográficas, una vez más bajo la impronta de Nietzsche, describen enfáticamente como la conversión de un "gran no" en un "gran sí" dicho a la vida.[1]

A partir de ese momento, un "impulso hacia la realidad y la acción" empezó a animar los propósitos de Löwith: el fin de una "ceguera" frente al mundo femenino, la capacidad de entablar relaciones menos atormentadas con sus semejantes y una nueva relación con la filosofía son recogidas en una meditación sobre el pasaje a la edad adulta que recuerda a la meditación con que Hegel se despidió de su juventud. Son palabras que nacen del dolor de quien siente haberse encontrado a sí mismo por primera vez y que exaltan la serenidad que sólo puede traer consigo una peculiar forma de resignación:

> La vida de Fiala alcanzó la madurez. En su segunda etapa, la vida no produce los pintorescos efectos de una explosión romántica [...], se despoja de interés como un río que sabe dónde ir y que, con un sentimiento de distendida serenidad recibe en sí sus afluentes y los conduce al mar. Pero las alegrías y dolores de la edad madura sólo están más escondidos; en realidad son más intensos y continuos que las aflicciones y los entusiasmos efímeros de las primeras etapas de la vida, cuya frontera está marcada por la piedra de la resignación, invisible y sin embargo imponente. Ante esa frontera muchos se resignan de manera más o menos "viril", esto es, se vuelven "reposados", renuncian a los grandes proyectos de su hermosa juventud y se sepultan bajo la dura costra de una seguridad trabajosamente adquirida. A los veinte años prometieron lo que a los treinta no son capaces de mantener. La resignación consciente de Fiala era de otro género. "Resignarse" significó para él volver a encontrarse a sí mismo en las verdaderas posibilidades

1 Véase "Fiala, Die Geschichte einer Versuchung", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, pp. 2-3 [mg]. M. Jäger ha señalado agudamente que la figura misma de la "conversión", detectable de manera más problemática también en el *Harvard Paper*, infringe por su matriz cristiana el fundamental precepto nietzscheano del *amor fati*, en *Autobiographie und Geschichte*, pp. 143-148.

> de su vida. Fundamentalmente no renunció, entonces, a nada, sino que quiso volverse real, plasmarse, y sólo renunció a lo que es deseable pero en realidad nunca posible. No por ello esa resignación lo volvió más viejo sino, por el contrario, más joven. Viejo había sido ya, y como un viejo, siendo muchacho había contemplado su vida; al final de su juventud, se volvió joven.[2]

Heidegger, a quien entretanto habían convocado a la Universidad de Marburgo, consintió en dirigir también la investigación con que su primer discípulo intentaría ingresar en la academia. Sin embargo, tampoco esta vez aceptó la responsabilidad con ligereza. La decisión fue formalizada en marzo de 1924 bajo condiciones rigurosas: ninguna actividad didáctica antes de obtener el título, y un trabajo "sólido", no escolar y capaz de satisfacer sus pretensiones. El plazo previsto para entregar el trabajo vencía el semestre de verano de 1925. En agosto, se presentó la ocasión de una estadía en Italia y Löwith no la dejó escapar. Heidegger aprobó la partida hacia un país alejado de la "densa" atmósfera de Marburgo y de él mismo. Así, las bases para redactar un texto original y libre de la obligación de homenajear al maestro ya estaban echadas.

La "fuga fuera del tiempo" hacia Italia duró doce meses.[3] Después de vagabundear por la península, en noviembre se estableció en Roma, donde empezó a redactar su composición del escrito de habilitación, para trasladarse en la primavera siguiente a Settignano, en las cercanías de Florencia. Fue "un año *sui generis*", que marcó el fin de una etapa de su biografía: Löwith sintió que había cambiado y a Heidegger no se le pasó por alto, tal como demuestra el comentario a una de las primeras cartas recibidas desde Italia: "Que usted haya encontrado el camino de la simplicidad –también en las relaciones humanas– es lo que más cuenta. Las posibilidades de trabajar de veras llegan por sí solas. El trabajo importante madura sólo cuando seriamente se está aprendiendo a estar solo". A dos años de distancia escribió a Jaspers: "Después de Italia Löwith se ha vuelto más calmo y seguro. Creo que, dentro de ciertos límites, llegará a ser alguien".[4]

En agosto de 1925, tras regresar no sin desagrado a Munich, Löwith decidió tomarse todo el tiempo necesario para ordenar su trabajo.[5] En agos-

2 *Ibid.*, p. 66.

3 Véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, pp. 62-64, pero sobre todo "Fiala", pp. 81-105 [mg].

4 M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, p. 61.

5 El 23 de agosto de 1925 Heidegger comunica a Hannah Arendt: "En estos días me ha escrito Löwith desde Munich –todavía no logra sentirse bien en el viejo

to, se trasladó a Marburgo, a la espléndida villa de Lisa De Boor, donde permanecería casi dos años. Esta mujer, que fue muy amiga suya, lo retrata con palabras en las que vuelve a encontrarse un elemento discordante: "Una mente pagana y un corazón cristiano".[6] Una discordancia que parece posible remitir no tanto a opciones de fe como a que la aceptación del moderno politeísmo de los valores se amalgamaba en Löwith con una pronunciada sensibilidad por la fragilidad propia y de los otros. El rechazo del sacrificio del intelecto impuesto por la religión no excluía de su horizonte, por lo demás, temas como la mística medieval o el cristianismo de los orígenes, en la forma en que los abordaba el joven Heidegger o un teólogo *malgré lui*, como Franz Overbeck. Sobre el trasfondo de estas consideraciones, puede quizás comprenderse por qué uno de los primeros textos redactados en Marburgo fue la traducción de un manuscrito sienés del siglo XIII que recogía las *Advertencias de San Francisco al hermano Bernardo, su compañero.* En la breve introducción, Löwith afirmaba que las intuiciones psicológicas obtenidas en esta *summa* de la sabiduría evangélica "no temen confrontarse con la psicología de Kierkegaard o de Nietzsche".[7] Durante los años en que Löwith habitó allí, la Philipps-Universität de Marburgo, la más antigua universidad protestante alemana, tenía renombre por la facultad de teología, por la excelencia de sus estudiosos de romanística y por la escuela filosófica de Hermann Cohen y Paul Natorp.[8] Cohen había muerto en 1918 y Natorp se había retirado de la enseñanza en 1922, designando como su sucesor a Nicolai Hartmann y no a Heidegger, con

---

mundo. En otoño viene a Marburgo", en H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925-1975*, p. 45.

6 Según el testimonio de Ursula Seemann-De Boor, en una conversación desarrollada el 13 de diciembre de 1995. En el *Harvard Paper* Löwith recordaría a Lisa De Boor con estas palabras: "Todavía hoy pienso sobre todo en usted cuando pronuncio la palabra 'Marburgo'". En el legado de Lisa De Boor, situado en Marburgo en una casa privada, no se encuentran cartas de Löwith. Véase también L. De Boor, *Tagebuchblätter aus den Jahren 1938-1945*. Acerca de esta figura véase, por ejemplo, M. Bauer, *Passage Marburg. Ausschnitte aus vierundzwanzig Lebenswegen*, pp. 233-239.

7 Texto mecanografiado fechado en Marburgo en la navidad de 1925, p. 1.

8 Véase U. Sieg, *Die Marburger Universitätsgeschichte. Probleme und Perspektiven ihrer Erforschung*, en *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, XXXVIII, en especial pp. 213-214; *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970*, pp. 54-61. En ocasión del cuarto centenario, la Universidad solicitó precisamente a Heidegger una breve historia de la enseñanza de la filosofía en Marburgo, véase "Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866", en H. Hermelink, S. A. Kaehler (comps.), *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927*, pp. 681-687.

quien sin embargo estaba en buenos términos. En el semestre de invierno de 1923-1924, Heidegger comenzó, así, su actividad de profesor extraordinario en un ambiente donde jamás se sentiría a gusto. Su éxito despertó además la hostilidad –destinada a repercutir también sobre Löwith– de los demás docentes de filosofía, Dietrich Mahnke y Erich Jaensch, y del historiador de las religiones Rudolf Otto.

En la facultad de teología, donde dictaba seminarios e importantes conferencias,[9] se desempeñaba Rudolf Bultmann, con quien Heidegger estrechó una de las relaciones intelectuales más intensas. También enseñaba en esa casa de estudios, pero sin que Heidegger ni sus discípulos lo considerasen digno de su interés, Paul Tillich, quien ayudaría a Löwith durante su exilio en Japón a obtener una cátedra en los Estados Unidos. En la "anticuada" escena marburguesa, el círculo de los heideggerianos de la primera hora –integrado por Löwith, Walter Marseille y Walter Bröcker, a los que se habían sumado Hans Georg Gadamer, Jacob Klein y Gerhard Krüger– no dejó de ostentar su propia diversidad adoptando una actitud soberbia y cerrada frente a los demás docentes y también frente a los más recientes admiradores del maestro: Hans Jonas y Günther Anders, quienes se habían ya encontrado en Friburgo; Hannah Arendt, ligada a Heidegger en una secreta historia de amor y, en posición no alineada, Leo Strauss.[10]

En Marburgo, Löwith dio a la imprenta sus dos primeros trabajos. Distintos en amplitud y en ambición teórica, éstos se presentan como reseñas nada desapasionadas de la obra de dos *outsiders*.[11] El primero versa sobre Ludwig Ferdinand Clauss, discípulo y asistente de Husserl, creador de un

9 De ellas es célebre la dictada en julio de 1924, en la cual, según muchos estudiosos, ya está configurado el planteamiento de *Sein und Zeit*, cf. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*.

10 En un testimonio de este período, Gadamer, que junto a Krüger acababa de abandonar a Hartmann para seguir con Heidegger, recuerda un seminario en el que "la obstinada reflexión de Löwith sobre el 'método' de las lecturas de Hegel irritó sobremanera a Hartmann que, sin conciencia alguna, estaba por completo dedicado a la 'doctrina de las categorías'. Se llegó al conflicto. Los estudiantes de Heidegger se fueron", cf. *Einzug in Marburg*, en G. Neske (comp.), *Erinnerungen an Martin Heidegger*.

11 Véase "Besprechung des Buches 'Rasse und Seele' von L. F. Clauss" [1926], en *SS*, vol. I, pp. 198-207, y *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages*, en *SS*. Sus dificultades al escribir reseñas quedan de manifiesto en una carta a Tillich del 4 de octubre de 1941: "Desde el punto de vista de la exposición del contenido, nunca fui un reseñista, porque siempre he hecho reseñas de libros que sentía tan cercanos, en virtud de su tema, que esto me hacía comenzar inmediatamente con la crítica". Una copia de la carta mecanografiada se encuentra en la Universitäts-Bibliothek de Marburgo.

método basado en la empatía: para ponerlo a prueba –o bien por mero oportunismo– dejó Friburgo para hacerse beduino entre los beduinos en Palestina y luego nazi entre los nazis en Alemania, no sin enamorarse de una colaboradora hebrea a la que luego debió salvar de sus propios camaradas.[12] En 1926, Clauss escribió el libro reseñado por Löwith, *Raza y alma*, en el que se elaboraba una doctrina centrada en el "tipo nórdico" que habría de tener éxito en los ambientes hitlerianos. El segundo trabajo, mucho más célebre, es sobre Ludwig Klages, cercano al círculo de Stefan George, experto en grafología, caracterología y, por sobre todo, en el pensamiento de Nietzsche. Löwith intentaba precisar el núcleo filosófico de esas propuestas desde una óptica alejada tanto del desprecio por el diletantismo de ambos autores como del entusiasmo que sus tesis habían suscitado en la nebulosa cultural de Weimar. Al iniciar una línea de investigación que se perfilará de manera neta durante sus primeros años de docencia, se mostraba especialmente interesado en sus implicaciones antropológicas. De hecho, Clauss y Klages proponían una imagen del hombre que conciliaba dos polaridades antitéticas. En la teoría claussiana era decisivo el concepto de "estilo de vida de una raza", en el que debería alcanzarse el acuerdo entre las manifestaciones del cuerpo y de la psique de una etnia. Para Klages, en cambio, consistía en un acuerdo de "grado formal", entendido como momento de mediación entre las pulsiones oscuras, rítmicas y a-lógicas de la "vida" cósmica y las instancias esclarecedoras, analíticas y lógicas del "espíritu" individual, que es el irreductible antagonista de la vida.

Al conquistar admiradores inesperados –como Elisabeth Förster-Nietzsche, la hermana de Friedrich, que dio sus felicitaciones en nombre del Archivo de Weimar, solicitando incluso un ejemplar de la tesis de doctorado–, Löwith tomó posición en contra de semejante planteo pasible de ser remitido en último término al conflicto entre lo dionisíaco y lo apolíneo, descrito por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia.* Juzgó que esta dicotomía producía interpretaciones incapaces de expresar la problematicidad constitutiva de la existencia humana. Por ende, su aplicación al estudio de las razas en el caso de Clauss y a los escritos nietzscheanos, en el de Klages, no alcanza una "comprensión del hombre real de carne y hueso". Ambos autores bloqueaban el carácter de posibilidad de la vida –su no coincidencia consigo misma, y por lo tanto su ambivalencia– en una imagen definitiva y del todo incongruente. Así, el furor iconoclasta que lo animaba resultaba menos radical que el de los pensadores criticados

12 Véase P. Weingart, *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauss: zwischen Rassenforschung und Widerstand.*

en sus páginas. La "desapasionada objetividad europea" de Wilhem von Humboldt terminaba por tener ventaja sobre el dogmatismo inconsciente de Clauss, en tanto que la conciencia y el rigor filosófico de Nietzsche superaban netamente a los de Klages, permitiendo aferrar la "verdadera ambigüedad" del hombre.[13]

Sin embargo, la obra más interesante que ocupó a Löwith durante esos años debe buscarse entre sus papeles inéditos. Es "Fiala, la historia de una tentación" un texto no fácil de valorar, ya que puede ser leído en diferentes niveles. Ante todo, puede ser leído como una novela de formación, en la que el momento estético pugna por adquirir autonomía respecto de la transmisión de contenidos biográficos o conceptuales; como un informe fiel,[14] por tanto, aunque transfigurado, artísticamente, de las vicisitudes vividas por su autor hasta el otoño de 1926. Pero por sobre todo puede ser leído como una obra que se quiere filosófica en virtud de un desarrollo a medio camino entre la autobiografía y la parábola ejemplar. En lugar del tratamiento sistemático de contenidos de significado universal, Löwith prefiere un estilo de fuerte entonación personal que, en la línea de los "psicólogos de la modernidad" como Nietzsche, Kierkegaard y Dostoievski, estiliza las situaciones existenciales paradigmáticas elevándolas a *exempla* de lo que en la vida sólo cabe experimentar de manera más espuria o matizada.

A estos aspectos se suma luego uno de índole personal. "Fiala" es, en efecto, una obra para uso del propio autor, escrita para poner en orden una interioridad que lentamente iba dejando atrás las formas más agudas de la inquietud. Como atestiguan la gran cantidad de diarios anotados a lo largo de su vida, Löwith constantemente buscó, escribiendo sobre sí mismo, una respuesta de valor casi terapéutico a sus dudas existenciales. No resulta difícil, pues, entender por qué nunca tomó en consideración la idea de publicar esa obra, como tampoco lo hizo en relación con el *Harvard Paper*, su "segunda autobiografía", aparecida póstumamente sólo por voluntad de su esposa.

13 Véase *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages*, pp. 32 y 35.

14 Algunos detalles son una excepción al criterio de la exactitud histórica: un llamativo rejuvenecimiento de Husserl, justificable sobre la base del entusiasmo filosófico que caracteriza su retrato, y una anticipación de la aparición de *Sein und Zeit*. Que Heidegger tenía intención de publicar su "sistema" era sin embargo algo muy sabido por cuantos lo frecuentaban: véase, por ejemplo, T. Kisiel, *The genesis of Heidegger's "Being and time"*, pp. 477-489; F. W. von Herrmann, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, pp. 13-21.

Fiala –protagonista de la narración, el *alter ego* löwithiano que firmará también el ensayo de 1935 sobre Carl Schmitt, y la autobiografía de 1940– posee todas las características del antihéroe. Es un joven de inteligencia penetrante y de sensibilidad exacerbada, que cultiva relaciones exclusivas y se protege de las heridas de la realidad mediante un ejercicio radical de escepticismo. Las "primeras tentaciones" a las que no logra resistirse, son la partida como voluntario para la guerra, el encuentro con Percy Gothein y el círculo de George y la "estéril" frecuentación de "dos descubridores de la verdad": el profesor Endlich y el Pensador (llamado también profesor Ansorge),* las ácidas caricaturas de Husserl y Heidegger. Reproduciendo tediosísimos pasajes de su correspondencia, Löwith describe su *liaison* con Agnes Schlegel, muchacha de destino análogo al del filósofo romántico converso y al de tantos jóvenes de la época de Weimar.[15]

Fiala se siente atraído por esta "criatura de frontera" cuya comprensión le requiere mayor esfuerzo que el insumido para iniciarse en la especulación heideggeriana. Los une la búsqueda en común de un arraigar en el mundo, de una respuesta al interrogante sobre el sentido de la existencia que más de una vez lo impulsa a la órbita de pensamientos suicidas: pero el "salto mortal" en la fe con que Agnes se sustrae a la inquietud abre una fractura irreparable entre los dos. En efecto, Fiala interpreta dicha elección con un criterio de juicio que se remite a Weber y a Nietzsche: incapaz de aceptar el ambiguo politeísmo de la modernidad, Agnes "decidió en contra de los 'muchos dioses' de su vida, a favor de quien dijo: 'yo soy el camino, la verdad y la vida'". Un camino vedado para Fiala y para quien no quiere "anclar de manera dogmática su propia existencia".[16] La relación concluye en medio de los lamentos de la joven, enfáticos y bastante más allá de los límites del *kitsch*: "¡Mi querido amigo, si hubiese sido Jesús en lugar de Nietzsche quien te hiciera prisionero!"

* También en este caso se preserva el original alemán, *Ansorge,* que Donaggio traduce con *Sinecura*, cuyo significado, igual al del castellano, no excluye la "des-preocupación" y el "sin cuidado". Es una alusión irónica de Löwith a Heidegger mediante un juego de palabras que incluye la categoría *Sorge* [cuidado], central en su obra de 1927 (*Ser y tiempo*, Primera sección, cap. VI: "La cura como ser del ser-ahí"). [N. del T.]

15 Contrariamente a cuanto sostiene el editor alemán de "Fiala" (véase D. Kaegi, "Es ist mit unserem Leben etwas ganz anderes geworden". *Zwei Briefe von Löwith und Jaspers*, en *Heidelberger Jahrbücher*, XII, p. 288), el seudónimo no oculta a Afra Geiger, sino a Charlotte Grosser, estudiante de filología clásica –su conocimiento del griego encantaba a Heidegger– que luego estudió teología en Gotinga con Karl Barth.

16 "Fiala", p. 161.

El encuentro con las oscilantes convicciones y los frágiles nervios de Agnes sigue a la etapa más atormentada de la juventud de Fiala, que encontró su punto culminante en la noche de 1922 en que venció al "demonio de la negación" que lo había angustiado hasta entonces. Su amistad con Walter Marseille le impidió despedirse del mundo.[17] El lazo de las relaciones humanas le permitió resistir al "gran no" que por largo tiempo lo había tentado: empezó así una "*vita nuova*", descrita con los rasgos estilísticos típicos de Goethe y de Burckhardt, que encuentra su previsible marco en un paisaje italiano de "delicada precisión" y "expresionista clasicismo".[18] Entre Roma, Florencia y Nápoles, Fiala encuentra "el camino de la simplicidad" que lo llevará finalmente a sí mismo, sin renunciar, por cierto, al "pensamiento", sino a la esterilidad de la "filosofía pura".

EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO

Las rápidas anotaciones tomadas del diario filosófico de Fiala están plenamente dedicadas a la "idea" por antonomasia: la tentación del suicidio. La meditación sobre el sentido del existir se entremezcla en estas páginas con el análisis de la índole de los vínculos interpersonales. En torno de ese núcleo gira la investigación de Löwith mientras redacta el escrito de habilitación. Consiste en uno de los motivos de mayor originalidad de su pensamiento, que volverá a aparecer en sus escritos de madurez.[19] Sólo el tono de la exposición será distinto en esos ensayos, vinculado al dominio de sí alcanzado por el autor.

En las páginas juveniles, ese motivo se encaraba todavía con un extremismo que contrasta de manera singular con el vuelco hacia la simplicidad tan anhelada por Löwith. De acuerdo con esa disposición de ánimo, la experiencia, en pleno surgimiento, de la reflexión era identificada precisamente con la posibilidad de quitarse la vida: "A los trece años, Fiala había pensado por primera vez en el suicidio y, en consecuencia, había

17 El amigo al que Löwith dedicó sus tesis de doctorado y de habilitación. Se doctoró con Heidegger con la disertación "Beiträge zur Untersuchung der den graphologischen System von J. H. Michon und L. Klages zugrunde liegenden Begrifflichkeit", tesis de grado en filosofía.

18 Véase E. Donaggio, "Introduzione" a Th. W. Adorno *et al.*, *Napoli*, pp. 7-16.

19 Al respecto, véase "Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode" [1962], en *SS*, vol. 1, pp. 399-417, y "Die Freiheit zum Tode" [1969], *SS*, pp. 418-425.

empezado a filosofar".[20] Meditando acerca de su propia aniquilación, el hombre se introduce en "la paradoja más digna de ser pensada", la de estar en el mundo sin que necesariamente deba permanecerse en él. Por ende, valorar la posibilidad de darse muerte representa una suerte de pasaje obligado hacia una existencia que presta anuencia a sí misma. Desde esta perspectiva, frente a los muchos que no experimentan esta crisis y nunca optan por el deseo de vivir, el suicida goza de la "ventaja moral del radicalismo". Al "suicida perfecto" no se le puede plantear entonces ninguna pregunta sensata, pues ya se encuentra en una dimensión más allá del bien y del mal, con relación a la cual Kierkegaard definió la "enfermedad mortal", la soledad del desesperado.

Anticipando una tesis del escrito de habilitación –y explotando teóricamente la experiencia de aquellos años– Löwith afirmaba: "El suicida comienza precisamente cerrándose al mundo, basándose sobre sí mismo. Forma parte, en cambio, del sentido de la vida humana, del moverse en el mundo de sus semejantes. Sólo así la vida posee y adquiere un sentido. Nadie es capaz de sostenerse por sí solo". La reflexión sobre el suicidio llevaba, así, a poner en duda la absoluta autonomía del sujeto, de esa "invención del idealismo teórico existencial, cuyos partidarios deberían llegar coherentemente al suicidio si fuesen solipsistas *efectivos*".[21]

Sobre esas bases, en "Fiala" Löwith emprendía un primer ataque a las posiciones del maestro. En efecto, la interpretación de la vida que aquél había puesto a punto en Friburgo confluía en un "sistema de la existencia" que "por coherencia, complejidad, incomprensibilidad, sutileza y fundamental inestabilidad de estructura" no temía a la confrontación con las grandes construcciones especulativas del pasado.[22] Sin embargo, aun más despreciable que este resultado inesperado era que, pese a girar en torno al fenómeno de la muerte como su centro de gravedad, el análisis heideggeriano no reservara lugar alguno para el tema del suicidio.[23] El "ser para la muerte", al que *Ser y tiempo* vinculaba el sentido y la autenticidad de la existencia, constituía una mera anticipación teórica de la muer-

20 "Fiala", p. 161.
21 *Ibid.*, p. 92 [mg].
22 *Ibid.*, p. 148; pero también *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, en *SS*, vol. VIII, p. 157.
23 En significativa conexión con el tema del escepticismo, el motivo es examinado rápidamente en M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. II, pp. 302-303.

te real, una posibilidad filosófica que el suicidio anula con su "brutal y simple realidad".[24] En consecuencia, a pesar de las intenciones declaradas, Heidegger seguía haciendo del sujeto una instancia autárquica, en control del mundo y hasta de su propia muerte: al menos desde ese punto de vista, su desmantelamiento de la tradición no poseía la radicalidad necesaria para exiliarse de la metafísica moderna.

El 15 de diciembre de 1927, Löwith presentó ante la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo el trabajo con que intentaba dar una forma más sistemática a estas observaciones: "Fundamentación fenomenológica de los problemas éticos", tesis escrita en procura de obtener la libre docencia en filosofía. El 5 de mayo de 1928, la comisión aceptó el trabajo admitiendo al candidato en las pruebas sucesivas: la lección sobre "L. Feuerbach y el punto de llegada de la filosofía clásica alemana", dictada el 23 de junio y la disertación sobre "La posición de Jacob Burckhardt frente a la filosofía de la historia de Hegel" realizada a una semana de distancia.[25] En el verano de ese mismo año, el texto fue publicado, no sin modificaciones, con el título *El individuo en el papel del otro. Un aporte a la fundamentación antropológica de los problemas éticos.*[26]

El escrito de habilitación analiza la relación entre tú y yo, entre un hombre y "otro hombre" [*Mitmensch*] o, para decirlo con la terminología empleada en sus páginas, la estructura del "ser-el-uno-con-el-otro", interrogándose acerca de la medida en que cada cual puede considerarse una instancia indivisa y autónoma, ya sea desde el punto de vista ontológico, o bien desde el punto de vista moral, una vez que se ha tomado nota del significado fundamental de las relaciones intersubjetivas. Entre los fac-

24 "Fiala", p. 150. Véase también *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"* [1958], en *SS*, vol. VIII, pp. 87-88 y, en un contexto diferente, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", en *Les Temps Modernes*, 14, pp. 349-350.

25 A partir de la solicitud conservada en el Hessisches Staatsarchiv de Marburgo se infiere que los otros dos temas propuestos y descartados por la facultad fueron, respectivamente, *Pensamiento dialéctico y dialógico* y *Dilthey y la fundación de las ciencias del espíritu*. No existe constancia de que Löwith haya realizado trabajos preparatorios respecto de esos temas.

26 La elaboración originaria es inhallable. Tanto en el Hessisches Staatsarchiv, como en la Universitätsbibliothek de Marburgo hay depositados ejemplares del libro. Algunas diferencias entre la versión mecanografiada y la publicada surgen de la correspondencia con Heidegger y de su juicio para la comisión examinadora. Algunas cartas de los primeros meses de 1928 aluden a la posibilidad de una publicación, más tarde desvanecida, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, el órgano del movimiento fenomenológico.

tores que minan la tradicional noción de individualidad, sobresale precisamente *el otro*, el segundo término del vínculo entre dos seres humanos, por la cualidad radicalmente distinta a la de los entes a los que el sujeto refiere sus actos y sus representaciones.

Largamente desdeñado por una reflexión orientada desde sus orígenes a la búsqueda de elementos universales –y, por lo tanto, al regular acontecer de identidades, más que al problemático aparecer de las diferencias–, fue difícil para el tema de la alteridad ganar el centro de la escena filosófica. La idea de que el individuo se relaciona esencialmente consigo mismo y con un mundo de objetos –de cuya certeza es garante en virtud de procedimientos de aserción puestos en práctica por su propia conciencia– ejerció, así, un prolongado monopolio gnoseológico y ético.

Al criticar ese paradigma casi hegemónico, Löwith se remitía ante todo a las tesis de Ludwig Feuerbach, el autor que hasta donde sabía fue el primero en intentar superarlo.[27] En los principios de "sensualismo" y "altruismo", éste reconoce los vectores de una fuerza centrífuga respecto de la noción de autoconciencia, la auténtica estrella polar del discurso filosófico de la modernidad. El gran mérito de Feuerbach fue captar los límites de una antropología que reconocía el elemento específicamente humano en la conciencia de sí, insistiendo en que dicha categoría, en su acepción de transparente "auto-*conciencia*", no logra dar cuenta de sus propios presupuestos inconscientes, *in primis* de esa "sensualidad" natural pasible de ser remitida a la diferencia de género. Entendida como "auto-*conciencia*" autárquica y absoluta, pasa por alto la existencia de ese "tú" que determina al otro sujeto como un "yo".

Pero a la par de esta sustancial valoración de la perspectiva feuerbachiana, Löwith planteaba observaciones críticas lamentando la pobreza conceptual de estas intuiciones. De hecho, la idea de hombre que las inspira resulta oscura, y también el análisis de la relación entre tú y yo queda en una indeterminación que limita su alcance innovador:

> La falta de esta clarificación motiva que, pese a toda su tendencia a cambiar el modo de plantear la problemática en torno del sujeto y el objeto, Feuerbach sólo ha logrado ya poner un "*yo*" en el lugar del sujeto y un "*tú*" en el lugar del objeto. Pero si el modelo "tú y yo" ha de ser [...] algo diferente a una relación personificada de sujeto y objeto,

27 Véase *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], en *SS*, vol. I, pp. 19-28 y 72-74. La actualidad de Feuerbach había sido reafirmada durante esos años por el artículo de K. Barth, "Ludwig Feuerbach", en *Zwischen den Zeiten*, v, pp. 1-40.

deberá explicitarse entonces el modo específico de relación que tiene lugar entre las "personas" a diferencia de su referirse a las "cosas".[28]

La paternidad casi exclusiva que Löwith parece atribuir a Feuerbach sobre la valoración de la relación yo-tú no debe llamar a engaño. Indicaciones sumarias sobre el tema ya estaban presentes en la tesis de 1923. En esas páginas se ponía de relieve cómo "la psicología de las máscaras" de Nietzsche describía de manera eficaz el juego de las relaciones humanas, disolviendo la categoría metafísica de sujeto, cuyo carácter de mera ficción reguladora ponía al descubierto. La fe en la individualidad, entendida como sustancia unitaria, ora en el campo cognoscitivo, ora en el campo moral, era debilitada hasta el punto de ser rotulada como uno de los "cuatro grandes errores" de la humanidad.[29]

En cuanto al término *Mitmensch,* que aparece en el título del libro de Löwith, proviene de un terreno especulativo distinto. Fue Hermann Cohen quien, en la *Religión de la razón sobre la base de las fuentes del judaísmo* de 1919, lo introdujo en el ámbito filosófico, situando el "descubrimiento del otro" en el interior de un marco teológico. Ello dio significativo impulso a la corriente de reflexión judía, conocida como "filosofía del encuentro", inaugurada pocos años después por *La estrella de la redención de* Franz Rosenzweig y por *Yo y tú* de Martin Buber.[30] Pero Löwith no conocía ninguna de esas obras cuando preparaba *Das Individuum.*[31] Más aun, su texto

28 *Ibid.*, p. 74; véase también "L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" [1928], en *SS*, vol. v, pp. 1-26.

29 Cf. F. Nietzsche, *Götzen-Dammerung*, en Werke, vol. vi-iii, pp. 82-91.

30 Véase J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte. Ihre Aspekte.*

31 El texto de Buber es citado sólo en el prefacio a la reedición de *Das Individuum* de 1962. Michael Theunissen sostiene que, si bien nunca es mencionado, el escrito constituye la fuente de inspiración de "ser-el-uno-con-el-otro" löwithiano. El 1º de febrero de 1963, Theunissen escribió a Buber interrogándolo acerca de la influencia ejercida por él en los partidarios de una fenomenología de matriz heideggeriana, obteniendo como respuesta que "en lo que respecta a los influjos sobre otros, no le sé decir, porque no me interesé para nada en el asunto", en M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzenten*, vol. iii, pp. 569 y 581. Sin embargo, el 11 de agosto de 1951 Buber había escrito a Maurice Friedman descartando directamente, con referencia a *Das Individuum*, la hipótesis contraria: "Cuando leí el libro de Löwith, todo había alcanzado ya su madurez y no pude extraer nada de su método", en *ibid.*, p. 290. En el ensayo *M. Heidegger and F. Rosenzweig, or temporality and eternity* [1942-1943], Löwith recuerda en cambio cómo *Religion der Vernunft* de Cohen, "análogamente al *Stern* de Rosenzweig […] permaneció desconocido en el ambiente culto alemán"; y cómo el propio Heidegger, en la historia de la cátedra de filosofía de Marburgo escrita

sometía a una crítica enérgica las posiciones –no alejadas de las que acabamos de mencionar– del teólogo católico Ferdinand Ebner y del protestante Friedrich Gogarten.

En la atmósfera de Marburgo, Löwith sin duda tuvo oportunidad de profundizar en las implicaciones religiosas de la problemática yo-tú, pero el hecho de insertar su investigación en esta tradición obedece a una contigüidad temática extrínseca, más que a pruebas atendibles. En los elementos que aproximan su antropología "blasfema" a ese estilo de reflexión no se hace evidente una real comunidad de presupuestos; sí, en cambio, un rasgo básico propio del clima filosófico alemán de la primera posguerra. En esos años "muchos pensadores descubrían de maneras diversas la *Mitmenschlichkeit,* la humanidad compartida [...]. La filosofía parecía despojarse de su egotismo; el yo salía de esa posición paradigmática que tanto tiempo había mantenido".[32]

La tradición en la que nace *Das Individuum* es la tradición fenomenológica. El movimiento fundado por Husserl se interrogaba desde hacía tiempo acerca de la modalidad del encuentro con el otro y acerca de la constitución de la intersubjetividad y de la socialidad. Fueron muy variadas las investigaciones centradas en el concepto de "persona", concebido como una instancia imposible de reducir, ya fuese a las características de un *ego* trascendental, a las de una autoconciencia concebida en clave idealista o psicologista o, en fin, a las de una individualidad sustancial. Según la definición de Max Scheler, paradigmática para esa perspectiva, la persona constituía la unidad concreta de actos intencionales de distinta índole.[33]

Con esos intentos se vinculaba también Heidegger en sus lecciones acerca de los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* dictadas en Marburgo durante el semestre de verano de 1925. Sin embargo, en los escritos

---

en 1927, no la menciona siquiera entre las obras de Cohen. En las páginas de *Das Individuum* Löwith cita textos de Cohen que hacen referencia al tema del *Mitmensch*, aun cuando en una carta a Leo Strauss del 15 de abril de 1935 dice "haber estudiado muy poco" al filósofo de Marburgo, sintiéndose "totalmente externo" a la cultura judía, en L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 645. Declaraciones análogas se encuentran en otra carta del 25 de septiembre de 1962, *ibid.*, p. 689.

32 D. Sternberger, *Gang zwischen Meistern*, en *Schriften*, vol. VIII, p. 24. Véase también el "Nachwort", en M. Buber, *Das dialogische Prinzip, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, p. 309.

33 Véase, por ejemplo, M. Scheler, "Der Formalismus in der Ethik una die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus", en *Gesammelte Werke*, vol. II, pp. 393-406. Al respecto, véase, en términos generales, por ejemplo T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*.

schelerianos y en los cursos de psicología fenomenológica de Husserl, que reconocían a Dilthey como su precursor, Heidegger marcaba un límite significativo.[34] Ambos tenían en común la ausencia de una reflexión sobre el *status* ontológico de la persona. El acceso a la realidad personal –virtuosamente diferenciada de la realidad de la cosa, de la sustancia y del sujeto– resultaba así impedido por el "dominio oculto e inexpresado" de un pernicioso presupuesto de la tradición metafísica: la determinación del hombre como *animal rationale.* El interrogante de fondo del análisis heideggeriano se formulaba en estos términos: si la esencia de la persona reside en la ejecución de actos intencionales "¿cuál es el sentido ontológico del 'ejecutar'? ¿Cómo determinar ontológicamente de una manera positiva el modo de ser de la persona?".[35] Un interrogante complejo que muy probablemente inspiró a Löwith en la elección de su tema.

Pero en las páginas de *Ser y tiempo* no aparece el concepto de *Mitmensch*. Una exposición exhaustiva de las relaciones interhumanas no tiene lugar entre los fines que se propone la analítica existencial heideggeriana; ésta aclara sólo los fenómenos considerados fundamentales respecto del propósito metódico que la rige: la problemática del ser. El abordaje es, por ende, conscientemente parcial, y su connotación ontológica la diferencia de cualquier tipo de antropología filosófica.[36] El tema del otro se perfila, sin embargo, en la primera parte de la obra, cuando Heidegger plantea la pregunta en torno del "quién" de la estructura del "ser-en-el-mundo". En ese contexto, define el "ser-con" como un momento constitutivo del ser-ahí,[37] rechazando el tradicional concepto de un yo cerrado, frente al cual se encuentran los objetos externos de naturaleza diferente. Semejante modelo resultaría de la escisión abusiva de esa relación de apertura que liga originariamente el ser-ahí al "mundo circundante" y al "mundo

34 Véase M. Heidegger, "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)", en *Gesamtausgabe*, vol. XX, pp. 157-182. Las lecciones de Husserl están compiladas ahora en *Phänomenologische Psychologie*, en *Husserliana*, vol. IX. El 30 de junio de 1925 Heidegger escribió a Löwith: "Este semestre Husserl dicta el curso acerca de la psicología fenomenológica, *alias* hermenéutica de la facticidad rectificada de modo ortodoxo. ¡Comienza con Dilthey!".

35 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 64 [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 73. Para la versión de citas de obras de Heidegger, se siguen por regla general las traducciones canónicas a nuestro idioma, modificadas en algunos casos para contribuir a su legibilidad siguiendo la traducción al italiano de Donaggio, N. del T.].

36 *Ibid.*, pp. 23, 175, 265.

37 *Ibid.*, pp. 152-173.

común".[38] En las páginas de *Sein und Zeit,* Heidegger mantiene sin embargo, de manera casi exclusiva, el análisis del ser-con en el plano de la "inautenticidad": en el anonimato de la dimensión pública y plural, el *Dasein* se pierde a sí mismo y el encuentro con el otro tiene lugar en un horizonte de instrumentalidad. El ser-ahí plasma su autenticidad, por el contrario, relacionándose con la posibilidad que le es propia por esencia, la posibilidad de la muerte. Así, la conquista de sí mismo llega a coincidir con el aislamiento de las relaciones intersubjetivas,[39] y las características de un "ser-el-uno-con-el-otro auténtico" –a las que, por lo demás, el texto alude fugazmente–,[40] no reciben la clarificación que su carácter fundamental habría requerido.

UN LIBRO PRUDENTE

El escrito de habilitación ocupó a Löwith mucho más de lo previsto. Cuando en la primavera de 1924 la presentación fue planeada para el verano del año siguiente, nada hacía presagiar que el texto mecanografiado llegaría a manos de Heidegger recién en el verano de 1927 y que a principios de 1928 éste aún debería rogar a su discípulo que no introdujera más modificaciones. Una constante reelaboración acompañó la gestación de lo que Heidegger definía como el "trabajo sobre el personalismo".

La redacción comenzó presumiblemente en Roma en 1924 y algunas cartas inducen a pensar que en el verano de 1925 la conclusión podía ser ya cercana. Los primeros esbozos liquidan rápidamente la tesis de Scheler –la autoridad en la materia en el ámbito del movimiento fenomenológico– buscando estímulos en las obras de un autor más bien inspirado desde el punto de vista filosófico. En efecto, una carta de agosto de 1925 invitaba a Heidegger a asistir a una puesta en escena de *Così è, se vi pare* [*Así es, si os parece*], de Luigi Pirandello,[41] pero sin prestar oídos a los "estú-

38 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 266-281.

39 *Ibid.*, pp. 349, 427-429.

40 *Ibid.*, p. 395. Al respecto, véase M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, pp. 156-186, e I. E. Schuck, "Il rapporto interumano in *Essere e tempo* di M. Heidegger", en *Fenomenologia e società*, 1, 1988, pp. 72-138.

41 Que conociera a Pirandello fue posible gracias al párroco de Settignano, tal como relata Löwith a Heidegger en una carta que Scheler describe en estos términos: "él es y sigue siendo el viejo sensato y erudito, que utiliza y propaga

pidos" comentarios de quien se interrogaba sobre la "verdad" de la relación entre los personajes. Confesándose "satisfecho como un niño" por encontrar tan bien confirmados sus propios análisis, Löwith declaraba que el elemento decisivo de esa obra teatral consistía en el "ser-'en' de las relaciones de dos 'nosotros'". Terminología y contenidos son ya los de la versión final del trabajo, cuya finalización insumirá todavía otros dos años. Un retraso que no parece debido a los compromisos ligados a sus primeras publicaciones: la razón debe buscarse en otra parte.

El "camino de la simplicidad" que Löwith sentía que había emprendido lo indujo a redefinir el sentido de los principales vínculos estrechados hasta ahora. En el ámbito filosófico, la relación más significativa era sin duda la que mantenía con Heidegger. El escrito de habilitación vio así cambiar *in fieri* su propia naturaleza. Concebido como un trabajo acerca del personalismo, cuyas líneas rectoras muy pronto fueron bosquejadas, se transformó luego en la primera y decidida confrontación con el maestro. La publicación de *Ser y tiempo*, que Löwith tuvo ocasión de leer en las galeradas, con el rostro cada vez más ensombrecido, no hizo más que acrecentar esa necesidad de autonomía.[42]

Precisamente al agradecer a Heidegger el envío de un ejemplar de su *summa* Löwith, el 1 de mayo de 1927, aclara los motivos de la prolongada elaboración del texto:

> El auténtico motivo por el que lo llevo a término dos años más tarde de lo previsto inicialmente reside en que necesitaba este tiempo para poder confrontarme con *Ser y tiempo*, y sin semejante confrontación el trabajo no habría tenido sentido alguno para mí; era ya demasiado grande para un trabajo fenomenológico carente por completo de pretensiones, un trabajo de estudiante. Sigo siendo, de todos modos, el discípulo que reconoce a su maestro; pero debo rogarle que vuelva con su mente a su situación de otrora en Friburgo, frente a Husserl, para que pueda reconocer en mi unilateral ataque la gratitud del discípulo.

---

una y otra vez sobre viejos carriles su par de ideas estereotipadas, esbozos de sistema, programas, perspectivas 'metafísicas' y caminos trillados –basta su *estilo* para comprender la irrelevancia de su docto 'saber salvífico'–", en carta a Heidegger, 29 de agosto de 1925.

42 Véase H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, p. 44. El 20 de agosto de 1927 Heidegger definirá su trabajo como "esencialmente cambiado respecto del primer proyecto, tanto en el nivel de la problemática, como en el de la claridad de la construcción y de la exposición lingüística", véase D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, p. 33.

En esta justificación no requerida se cristaliza toda la ambigüedad de aquellos meses. Es improbable que Heidegger haya olvidado cuanto había escrito al discípulo años atrás: "probablemente el Viejo [Husserl] se da cuenta de que le estoy torciendo el cuello –y así no hay más nada que hacer con la sucesión–. Pero nada puedo hacer al respecto".[43] En Marburgo los estudiantes de teología habrían rebautizado al profesor Löwith "mi dulce veneno": un sobrenombre no del todo inmerecido, a juzgar por esa carta.

Una intensa correspondencia de agosto de 1927 muestra cómo oscilaba Löwith en la búsqueda de una nueva medida en el vínculo con Heidegger, entre la serena exposición de sus perplejidades y la necesidad de una respuesta a las acuciantes dudas. El escrito de habilitación ya había sido entregado, pero las vacaciones de verano alejaban la discusión que tendría lugar inmediatamente. Sin lograr soportar la espera, Löwith escribe a Heidegger especificando una vez más las intenciones y el significado de su propio trabajo. En este caso, el primer lugar es ocupado por la expresión de un modo distinto de practicar la filosofía: "Si pienso en cuán intensa e ininterrumpidamente usted trabaja desde hace diez años, sin comunicación sustancial alguna, me asombro; yo no podría hacerlo sin los vivificantes estadios intermedios de contactos". Pero en el trasfondo de las cartas consta la percepción de un cambio en la índole de la relación y la conciencia de que la ruptura con el maestro ya se había consumado.

Como se ha hecho ya evidente por la lectura del diario filosófico de Fiala, a criterio de Löwith el sistema edificado en las páginas de *Ser y tiempo* representaba una traición del programa que Heidegger había enviado a Friburgo, de esa labor desconstructiva que no tendía "a contraponer a lo criticado *algo correspondiente, un contenido*": una actividad de demolición que efectuar en soledad; "no preocupa si de ello resulta una 'crisis' o una 'aceleración de la decadencia'". En una carta del 17 de agosto de 1927, Löwith, que recientemente había cumplido 30 años, declaraba querer mantenerse fiel a esa instancia destructiva que lo había impulsado a la filosofía. Pero difícilmente la separación podía tener lugar de manera serena: "No es necesario que le explique aún ya que no nos encontramos de acuerdo como en otra época, cuando paseábamos por Friburgo [...]. Pero debo saber en qué medida [...] la culpa, por así decir, es algo 'recíproco', de 'ambas partes' –en la medida en que en estos casos puede hablarse de culpa, y no sólo de destino–".

Las premisas teóricas de esa separación quedan en claro gracias a una carta del 2 de agosto dedicada a la concepción de la filosofía y a los pre-

43 El pasaje es parafraseado en O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, pp. 26-27.

supuestos antropológicos del pensamiento de Heidegger. En esas hojas, Löwith sostenía que *Ser y tiempo* había marcado un giro en el itinerario heideggeriano, decretando la despedida de una teoría de la vida efectiva, con dirección a la "analítica ontológica del ser-ahí". Citando a discípulos ilustres que habían criticado a maestros todavía más célebres, Löwith se ponía en la piel de Feuerbach y declaraba que en la obra maestra heideggeriana las diferencias "óntico-existenciarias" cruciales, las que "ponen el acento", se desvanecen en una "indiferencia absoluta" digna del peor Hegel. Por consiguiente, para dilucidar mejor sus propias perplejidades, rehabilitaba directamente a sus primeros maestros, escribiendo a Heidegger: "Frente a su trabajo, me siento ahora en una situación análoga a aquella en que se encontraban, en su época, 'los de Munich' frente al comportamiento de Husserl hacia una fenomenología de la constitución".[44] A esa objeción de carácter metodológico y de fundamentación se sumaba otra relativa al *côté* antropológico de la filosofía heideggeriana. A la analítica del *ser-ahí*, Löwith oponía una objeción análoga a la dirigida a Clauss y Klages: no haber captado la ambigüedad ontológica del hombre, ser al mismo tiempo "existencia" y "vida", espíritu y naturaleza. Pero un límite más específico invalidaba, a su juicio, también la determinación de la autenticidad del *ser-ahí*. El énfasis que *Ser y tiempo* pone en el carácter "siempre mío" del *Dasein* denuncia el mantenimiento de un paradigma conciencialista que encuentra en la relación con el objeto su acceso privilegiado al mundo. También desde este punto de vista –como ya se había señalado en las páginas de "Fiala"– la perspectiva de Heidegger no supera los límites de la moderna metafísica del sujeto.

Entre la intensidad de la crítica que inflamaba el intercambio epistolar –y más aún entre el modo en que Löwith, en las cartas, caracteriza su pro-

44 En dos ensayos de 1930 esa convicción será expresada de manera más articulada. Heidegger será retratado como el representante ejemplar de una deriva hermenéutica de la fenomenología, de un abordaje en que la interpretación de los hechos sustituye progresivamente su descripción. Si el movimiento fundado por Husserl había atraído a cuantos rechazaban la perspectiva clásica del filosofar, la "tendencia a la construcción" que atraviesa *Ser y tiempo* aproximaba la fenomenología a un modo de considerar la realidad que había encontrado su paradigma en la especulación hegeliana. Así, Löwith considera al pensamiento heideggeriano una "lógica de lo óntico" que formaliza de manera subrepticia una determinada base empírica para la que reivindica *a posteriori* una implausible universalidad. Véase *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, en *SS*, vol. III, pp. 40, 64, 91, y *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* [1930], en *SS*, vol. III, p. 16.

pia posición frente a Heidegger– y cuanto trasluce de todo ello en los parágrafos de *Das Individuum*, se advierte una discrepancia considerable. Las objeciones de naturaleza relativa a la fundamentación se condensan en un prefacio que define la investigación como "elemento fundamental de una antropología filosófica" signada por un método "rigurosamente fenomenológico".[45] En virtud de esa connotación, el abordaje löwithiano se sitúa fuera del horizonte de *Ser y tiempo*. Para evitar ser refutado como fruto de un malentendido –el de entender la analítica existenciaria como una teoría del hombre y no como una propedéutica a la cuestión del ser– se esfuerza, sin embargo, por probar su mayor originariedad, es decir, el hecho de que sólo "el fundamento antropológico de la filosofía debe considerarse como verdaderamente digno de fe, fundante o fundamental".

Por ello, en tramos decisivos del texto, Löwith subordina la ontología a la antropología.[46] En otros, el momento antropológico pierde su primado para adoptar una no mejor especificada función coordinadora entre distintas referencias al mundo; esto a fin de evitar, según lo que se teme en el epistolario, que las cuestiones ónticas se diluyan en una indistinción ontológica aparentemente neutra. La reflexión antropológica no renuncia, por lo demás, a subrayar peculiares exigencias ontológicas: sobre la base de una determinada estructura de la vida, "apunta a conquistar una comprensión originaria o fundamental del 'sentido' de la existencia humana en general". El entrecruzamiento de esas instancias contradictorias hace que el aparato categorial de *Das Individuum* coincida con el de *Ser y tiempo* sólo desde el punto de vista de los significantes o, en sus aspectos más infelices, por la oscuridad de la jerga. Con todo, el significado sigue siendo y, si se lo mide según la separación entre la valencia óntica y ontológica de los conceptos fijada por la obra heideggeriana, se lo ve en constante oscilación entre los niveles de "existencialidad" y "existenciaridad".[47]

45 Véase *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, pp. 11-13.

46 Esto vale para algunas categorías fundamentales del análisis löwithiano. Así, respecto del *Mitsein* heideggeriano, se afirma: "De semejante ser-con antropológicamente *determinado* surge el sentido *general* de un concepto 'ontológico' de ser-con", en *ibid.,* p. 71. Lo mismo vale para la relación objetual: "Antropológicamente más originario que todo curarse de lo utilizable es el curarse por otros ya que todo curarse surge de la cura por sí y por los otros", en *ibid.*, p. 72.

47 Eso se advierte de manera ejemplar en la definición de "mundo común" que por un lado indica, ónticamente, los *Mitmenschen*, y por otro, ontológicamente, al "ser-el-uno-con-el-otro", en *ibid.*, p. 12.

Las objeciones a las implicaciones antropológicas de la doctrina de Heidegger aparecen, en cambio, de modo más decidido, concretando en parte el cuestionamiento contra la ontología sugerido en la correspondencia. Pero también en este caso la prudencia frena la pluma de Löwith: muchas afirmaciones adoptan así un tono casi apodíctico, que deja en penumbra la motivación que las inspira, o se presentan como tímidos añadidos complementarios del planteamiento heideggeriano. Sólo en confrontación con el tema de la autenticidad del ser-ahí la crítica recobra vigor y perspicacia.[48] Se objeta a la analítica existenciaria que no disponga del espacio teórico necesario para articular una relación entre yo y tú que sea un fin, recíproca y responsable. Incluso la modalidad "liberadora" de la cura por los otros, que en las páginas de *Ser y tiempo* es la categoría que más se aproxima a una forma de autenticidad en plural, puede ser reducida a la libertad del individuo singular que la pone en acto: un dejar libre al otro que, en un aislamiento nihilista respecto de todo vínculo ético, apunta en último término a liberarse de él.[49]

De todos modos, habrá que esperar hasta un ensayo de principios de la década de 1940 para que Löwith admita explícitamente que se había fijado de antemano un objetivo más ambicioso que un mero retoque a la perspectiva del maestro:

> En el análisis de Heidegger falta el fenómeno de "reconocimiento" recíproco (Hegel). Si la relación entre dos primeras personas se afianza unilateralmente por obra de mi comportamiento frente a la segunda persona como un otro, entonces el *ser-ahí* se "encuentra", pese a su ser-con, siempre nuevamente sólo a sí mismo. No puede eliminarse esta "unilateralidad" del análisis heideggeriano integrándolo con el otro polo; pertenece más bien a la univocidad del fundamento filosófico de Heidegger.[50]

Recién en los trabajos posteriores a la obtención de la libre docencia Löwith expresará abiertamente, y en todo su alcance, las reservas hacia Heidegger maduradas ya en la época del escrito de habilitación. Una lectura de *Das Individuum* bajo la luz de su producción sucesiva –pero más aún de la polémica anti-heideggeriana que animará casi cada uno de los textos löwithianos– no encontrará dificultad en identificar en esa obra el primer

48 *Ibid.*, pp. 96-98.
49 Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 163.
50 *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, pp. 81-82.

resuelto alejamiento respecto de las posiciones del maestro. Pero eso resultó menos fácil para quienes leyeron el libro inmediatamente después de su aparición.[51] Pocos fueron capaces de captar en las lecciones o en los pasajes de los escritos heideggerianos de los tardíos años de la década de 1920 las frases que podían entenderse como respuestas indirectas a las objeciones formuladas por su discípulo.

EL FANTASMA DEL MAESTRO

La cautela que guió a Löwith en el trance de hacer públicas las objeciones relativas a la ontología heideggeriana está más ligada a la índole y a las finalidades de su escrito de habilitación que a la actitud sostenida por el maestro en relación con ellas. En un ambiente en que Heidegger, dispuesto a trasladarse a Friburgo para suceder a Husserl en su cátedra, atraía sobre sí la hostilidad de buena parte de sus colegas, Löwith no habría dado muestras de gran prudencia si, en el trabajo con que aspiraba a ingresar a la academia hubiese emprendido un ataque frontal contra el único posible garante para su admisión. Esa sagacidad estratégica se ubica de todos modos en el contexto de una atormentada adquisición de autonomía. Lo confirman las palabras con que Heidegger, a más de un año de distancia de la habilitación, buscaba aplacar las ansias de su discípulo en pugna con los primeros compromisos universitarios. El 3 de septiembre de 1929, escri-

51 Cabe realzar cómo ninguna de las recensiones de la primera edición del escrito, a diferencia de lo que sucede con las reseñas posteriores a la ruptura con Heidegger, sitúan en el centro de la crítica a su maestro: véanse B. Groethuysen, en *Deutsche Literaturzeitung*, 46, 1929, pp. 2192-2194; H.-G. Gadamer, "Ich und Du (K. Löwith)", en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, pp. 234-239; G. Krüger, en *Zwischen den Zeiten*, VIII, 1, pp. 175-176; W. Brock, en *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 5, pp. 156-161; F. Kaufmann, en *Kantstudien*, 37, pp. 150-151. El libro no interesó sólo a los filósofos; entre los psicólogos y los psiquiatras que encontraron estímulos en su lectura sobresale, por ejemplo, Ludwig Binswanger quien reconoce abiertamente el gran influjo que ejerció sobre él, véase *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 11. En cuanto al interés que ofrece para la psicología social, véanse las reseñas de H. L. Stoltenberg, en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 87, pp. 138-141, y de G. Lehmann, en *Archiv für angewandte Soziologie*, 3, pp. 141-142. La investigación de Löwith no fue en cambio considerada seriamente por los sociólogos: véase J. Habermas, *Texte und Kontexte*, p. 197. La importancia de ese libro para su propia formación es recordada a su vez por R. König, *Leben im Widerspruch. Versuch einer intellektuellen Autobiographie*, p. 78.

bía: "lo que anota al final de su carta suena como si estuviese viendo fantasmas [...]. Que se esté o no de acuerdo con *Ser y tiempo* es para mí algo del todo indiferente".

Esa liberalidad no resulta perturbada siquiera por la circunstancia de que Löwith prosiguiera en la dirección tomada con *Das Individuum*, dando cursos sobre temas y pensadores de los que Heidegger se sentía decididamente alejado: "¡Cómo podría disgustarme con usted por algo semejante! En tal caso, habría podido, con toda comodidad y sin demasiada dificultad, impedir su habilitación. Busque solamente entre los bonzos que deciden a alguien que haya habilitado a un discípulo con un trabajo tan orientado en sentido contrario". Emanciparse de Heidegger, o fijar al menos la justa medida frente a una figura tan fuerte, no era tarea fácil. Para todos los que entablaron con él una relación intensa, ello representó directamente la tarea de una vida. Tal como había intuido Fiala, "sabía atraer a los estudiantes manteniéndolos a distancia [...] con la consecuencia de que éstos *de facto* dependían de él y se convertían así en sus seguidores. Bajo la aparente renuncia a los discípulos y a la 'escuela', como un pequeño Hegel aumentaba sus hegelianos".[52]

A las objeciones filosóficas de su discípulo, Heidegger respondió con la serenidad de quien ve desfiguradas sus propias intenciones, sin temer jamás que las bases del propio edificio teórico pudieran verse dañadas en lo más mínimo. Consideraba esos "ataques ocultos" el gesto típico de un joven que está publicando sus primeros trabajos. Ignoraba estar formulando lo que el propio Löwith, unos cuarenta años más tarde definiría como un "pronóstico demasiado optimista",[53] aludiendo a la larga serie de polémicas inaugurada por tales expresiones. Pero con una argumentación que ilustra el modo que tenía de replicar a sus críticos, siempre negó obstinadamente el carácter inmanente de las refutaciones löwithianas, remitiéndolas a un nivel menos "originario" que el nivel en *Ser y tiempo*.[54]

52 "Fiala", p. 148. Gadamer relataba, por ejemplo, cómo aún en edad madura, durante la preparación de *Wahrheit und Methode*, experimentó "siempre la maldita sensación de que Heidegger lo leyese por detrás del hombro": J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, p. 152. Sobre la primera etapa de la relación entre ambos, véase H.-G. Gadamer, *"Caro professor Heidegger". Lettere da Marburgo 1922-1929*.

53 *Zu Heideggers Seinsfrage*: *Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, p. 278.

54 En esa mayor o menor cercanía al origen, de la que naturalmente sólo Heidegger conoce la medida, se debilita la criticabilidad misma de la teoría. Sus presupuestos se presentan siempre como más amplios que los del adversario,

En el juicio para la comisión de tesis, Heidegger reconocía a su discípulo, de todos modos, una independencia de criterio y una perspectiva que directamente resultaba excesiva. Muy lejos de ser un ejercicio escolar, el trabajo era "excesivamente autónomo, de modo que la crítica a las investigaciones de Scheler, e incluso a las mías propias, no siempre obtiene resultados positivos".[55] Al resaltar que "cuando se ha encontrado frente a problemas sistemáticos de fondo, el autor ha impuesto sabiamente un límite", Heidegger se mostraba perplejo también respecto de la atendibilidad historiográfica de la interpretación de Feuerbach, tachándola de "inversión interpretativa" sobre la base de ideas que éste nunca había sostenido.

Las observaciones atacaban tanto el momento de fundamentación de la crítica löwithiana, como el motivo central de su objeción antropológica. En lo que atañe al primer factor, el juicio para la comisión presenta en términos más distendidos algunas consideraciones incluidas en una carta del 20 de agosto de 1927 que respondía a las observaciones de Löwith. En opinión de Heidegger, en su lectura de *Ser y tiempo,* éste se habría facilitado las cosas más allá de toda medida considerando la analítica existenciaria una suerte de "antropología ontológica", y no una propedéutica a la pregunta por el sentido del ser. En cuanto a la hermenéutica de la facticidad puesta a punto en Friburgo, no habría sido abandonada en absoluto y menos aún traicionada, sino que simplemente habría asumido una dirección diferente a la propiciada por Löwith y por su concepción "óntico-psicológica" de la filosofía. Discutiendo el primado de la relación interhumana por sobre la relación con el objeto –axioma central del

---

cuyas objeciones son refutadas así por principio. Una consideración análoga en torno del uso de la *argumentatio ex privativo* –figura retórica de la que también gusta el psicoanálisis– en las contraargumentaciones de Heidegger es desarrollada por Löwith en *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, p. 210.

55 El juicio de Heidegger está depositado en el Hessisches Staatsarchiv de Marburgo y aparece reproducido en *SS*, vol. 1, pp. 470-473; la cita ha sido extraída de la p. 472. En ese mismo archivo se encuentran los pareceres de los restantes miembros de la comisión. Reviste cierto interés el juicio de Dietrich Mahnke quien critica la unilateralidad de la tesis relativa al primado de las relaciones interhumanas, ya que no toma en consideración el mundo de la naturaleza y, en consecuencia, no se ocupa de las ciencias exactas. Mahnke ironiza luego sobre la jerga heideggeriana: "Estos constructos verbales recuerdan de manera preocupante al latín bárbaro del Medioevo [...] las *qualitates occultae* de la escolástica. De todos modos las afirmaciones [de Löwith] acerca de las 'fórmulas mágicas' con que los filósofos 'reseñan' el mundo suenan casi autoirónicas".

planteo löwithiano–, Heidegger llegaba a la conclusión de que inclusive la relación personal por antonomasia, la relación dialógica, concierne a "algo" en torno de lo cual se discute.

Durante el período posterior a la obtención de la libre docencia, la discusión respecto de estos temas rebasó el ámbito de la esfera privada para hacerse presente en las lecciones y en los escritos heideggerianos. Heidegger dedicó a la relación yo-tú algunos pasajes de su curso sobre los *Principios metafísicos de la lógica* con los que se despidió de Marburgo en el semestre estival de 1928. Tras recordar que la analítica existenciaria no trataba de antropología ni de ética, llamaba la atención de su auditorio acerca de la "neutralidad" metafísica del ser-ahí. Pero no se entendía el peculiar "existir en vista de sí" del *Dasein* como una forma de egoísmo, y menos aún como una determinación solipsista, sino como condición de posibilidad de la relación con los otros, que luego podía derivar en comportamientos de índole egoísta o altruista. Aludiendo muy probablemente al escrito de Löwith, pero falseando su intención, Heidegger afirmaba en consecuencia: "Ningún análisis, por muy multiforme e interesante que sea, de las posibles relaciones entre el tú y el yo puede resolver el problema metafísico del *ser-ahí*, porque ni siquiera puede plantearlo; pero usualmente y desde la primera asunción, ya presupone, de alguna manera, la analítica completa del *ser-ahí*, de la que constantemente hace uso".[56] Una "ipseidad" neutral constituye, por ende, la condición trascendental de toda "egoicidad", la cual –como Heidegger afirmó en 1929 en *De la esencia del fundamento*– "se abre siempre y solamente en el tú. Pero la ipseidad nunca se relaciona con el tú, porque siendo lo que hace posible todo esto, es neutral respecto del ser-yo y del ser-tú, y con mayor motivo respecto de la 'sexualidad'".[57]

Entretanto, la analítica existenciaria contenida en las páginas de *Ser y tiempo* era recibida cada vez más como un aporte a una teoría del hombre. Heidegger empezaba a darse cuenta de que el malentendido "óntico-antropológico" de su obra no era prerrogativa exclusiva de un discípulo audaz, sino una hipótesis de lectura efectivamente inscrita en su obra. Hasta su maestro, que se había dado finalmente cuenta de la polémica subterránea de la que por años había sido blanco, comenzaba a

56 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Sommersemester 1928)*, en *Gesamtausgabe,* vol. XXVI, p. 241.

57 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, en *Gesamtausgabe*, vol. IX, pp. 157-158 [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 42].

nutrir dudas análogas. En las glosas añadidas al margen en su ejemplar de la *summa* heideggeriana entre julio y agosto de 1929, Husserl anotaba: "Heidegger traspone o traslada al plano antropológico la clarificación fenomenológico-constitutiva de todas las regiones del ente y de lo universal [...]. Todo se vuelve aquí profundamente oscuro y pierde su valor filosófico".[58]

El *incipit* de una conferencia de 1931 expresaba de manera más radical la crítica al discípulo que ya ocupaba su cátedra. En el creciente interés por la antropología filosófica, Husserl registraba una amenaza para el movimiento fenomenológico y exhortaba a cuantos le eran fieles, a una decisión de principio entre antropologismo y trascendentalismo.[59] Pocos meses antes de su muerte, el 22 de febrero de 1937, intensificaría esta posición precisamente en una postal enviada a Löwith. Después de definir toda antropología como una "positividad filosóficamente ingenua", Husserl identificaba en la reducción fenomenológica el único método filosófico admisible, para después enunciar esta conclusión: "Acaso usted comprenda que Scheler y Heidegger –al igual que todos sus 'discípulos'– no han comprendido el sentido auténtico y profundo de la fenomenología, la fenomenología trascendental, como la única posible".[60]

Por su parte, Heidegger reforzaba la tajante separación entre ontología fundamental y antropología filosófica, dirigiendo contra esta última, en las páginas de *Kant y el problema de la metafísica*, una crítica que le negaba toda pretensión de fundamentación.[61] Polémicamente dirigida contra Scheler, la refutación se valía de los mismos argumentos utilizados en las discusiones con Löwith. No es casual, por lo tanto, que el 22 de diciembre de 1929 éste escribiera al maestro que el capítulo con que concluye el libro sobre Kant no le había aclarado "por qué el 'ser-ahí' ha de ser 'más

58 E. Husserl, "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", en *Husserl-Studies*, 11, p. 13.

59 Véase E. Husserl, "Phänomenologie und Anthropologie", en *Husserliana*, vol. XXVII, pp. 164-181. De igual tenor es la crítica al *Kantbuch* heideggeriano: "Es, en otras palabras, el prejuicio de Scheler, de Heidegger, de Dilthey y de toda la dirección antropológica", en "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", p. 56.

60 El texto de la carta está reproducido en *Eine Erinnerung an E. Husserl*, p. 236.

61 Véase M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, vol III, p. 229. Para la crítica de la antropología filosófica, véanse pp. 208-214. Al respecto cf. M. Bonola, "Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza", en *aut-aut*, 202-203, 1984, pp. 39-55; D. Sinha, "Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage", en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, pp. 100-111.

originario' que el hombre". En cambio, encontraba una evidencia no derivada de una deducción formalmente correcta, sino de los fenómenos mismos, en una de las descripciones más logradas de Heidegger, en la conferencia de 1929 "¿Qué es metafísica?", donde se presentaba la angustia del hombre frente a la nada en estos términos: "En el fondo, no somos 'yo' ni 'tú' los que nos sentimos desazonados, sino que 'uno' se siente así. Sólo el puro *ser-ahí* permanece".[62]

En esa afirmación, Löwith encontraba demostrada la "'pureza' del ser-ahí tomando como punto de partida el 'uno' (y no el 'yo' y 'tú') que siente angustia". La angustia transforma al hombre en efecto en puro *ser-ahí* y la neutralidad óntica de la analítica existenciaria resultaba, al menos en ese caso específico, valorada de manera convincente. Por un instante, las dudas parecieron desvanecerse y el elogio tributado al maestro tiene el candor desenfadado de una confesión: "Incluso después de la publicación de un 'sistema' del *ser-ahí* le ha quedado la libertad interior y la elasticidad que le hace estar siempre en camino a cambios y descubrimientos. Ciertamente, nunca había pensado que se hubiera 'fosilizado', pero en ocasiones me parece que la involuntaria tiranía de una 'obra' propia se hace peligrosa. Así, puedo entender sin más que recién ahora haya encontrado a Nietzsche".

Esas frases anuncian el fin de la relación de discipulazgo y el comienzo de una relación que se esperaba más equilibrada, aunque no exenta de tensiones. En ellas reaparece el augurio –tras el cual se oculta trabajosamente Löwith– con que concluía la carta a Heidegger del 2 de agosto de 1927: "Le auguro un *partner* científicamente a su altura, por no decir un 'adversario'". Pocos días más tarde, pensando por primera vez que la participación en los seminarios de Heidegger podía causarle más daño que provecho, Löwith escribía: "Pero ahora es mejor que [...] continúe ejercitándome solo en el modo de caminar que aprendí con esfuerzo; 'material' no me falta –y si alguna vez lo desea, le contaré cómo mis proyectos al respecto son: 'antropología'; por ello es una fortuna para mí haber iniciado los estudios, no con la 'ontología' sino con la 'hermenéutica de la facticidad'". La crítica a Heidegger y el anuncio de la antropología de la modernidad en que Löwith trabajaría durante sus años de docencia en Marburgo, van juntos. Con un gesto que es clásico en la historia de la filosofía, el discípulo se aleja del maestro siguiendo su propio camino, y cree transitar la vía que aquél incomprensiblemente ha abandonado.

62 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe*, vol. IX, p. 112 [trad. esp.: *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979, p. 47].

3
Una antropología de la modernidad

"¡Y yo que siempre había pensado en usted como en un viudo!" Ésa fue la reacción de Robert Oboussier –el musicólogo al que Löwith dedicó su propio testamento filosófico sobre Paul Valéry– al recibir la noticia del casamiento de su amigo con Adelheid Kremmer, celebrado en septiembre de 1929 en Berlín. Pero Oboussier no fue el único en sorprenderse. En una carta del 8 de septiembre del mismo año, Gerhard Krüger, que junto a Löwith y Gadamer formaba la columna de los primeros discípulos heideggerianos, comentaba la boda inminente remedando de manera irónica las categorías de *Das Individuum*: "Encontrarlo a usted, el individuo, en este nuevo papel –encontrarlo ahora realmente– es de veras difícil de imaginar para quien lo ha conocido en su soledad filosófica que aspira a ser como la de Burckhardt". Ni siquiera Heidegger dejó de alegrarse, señalando a su discípulo, temeroso de un posible "aburguesamiento", las ventajas que el trabajo encontraría en esa nueva condición.

Sin embargo, algunos meses antes, otro evento inesperado había sorprendido a cuantos conocían a Löwith. En el otoño de 1928, había iniciado su actividad de libre docencia logrando un éxito notable, insertándose sin mayores dificultades en el ambiente académico: dos hechos que ciertamente no se daban por descontado en el caso de un hombre como Löwith "cerrado, solitario y reservado" que hasta entonces había mirado con preocupación la filosofía como profesión.

LA TÉCNICA DEL CABALLO DE TROYA

Con Löwith, ingresó en la Universidad alemana el primer discípulo de Heidegger. Poco después, con la habilitación de Krüger y Gadamer, "tres estre-

llas" heideggerianas –sobrenombre que se dio al terceto de jóvenes al inicio de sus carreras– comenzarían a brillar en el pequeño firmamento de Marburgo.[1] Se ha sostenido que, celebrando la habilitación de Löwith, su maestro, al partir rumbo a Friburgo, habría encomendado a los discípulos la tarea de hacer germinar en varios campos del saber la semilla filosófica contenida en las páginas de *Ser y tiempo*: en este anhelo evangelizador, a Löwith le habría tocado el ámbito de las ciencias sociales y de la antropología, reservándose a Krüger la teología y a Gadamer la estética y la filología clásica.[2] Aunque se abrigan dudas respecto de semejante planificación estratégica, es cierto que los "extraños embriones"[3] que Heidegger dejó en Marburgo no pasaron desapercibidos; antes bien, contribuyeron a acentuar cierta actitud de hostilidad hacia ellos, que –por firmes convicciones teóricas o por envidia– estaba muy extendida entre otros docentes de filosofía.

Favorecida por la fortuita ausencia de todos los profesores ordinarios, la actividad didáctica de Löwith conoció un "espléndido inicio". A la primera lección acerca de Nietzsche, para la cual solicitó en vano que se le permitiera vestir la toga de Heidegger, asistieron ciento cincuenta personas. Desde ese momento, la relación con los estudiantes se desarrolló bajo el signo de una estima recíproca, si bien las cartas de ese período ya lamentan, con precoz hastío de profesor, la decadencia de la Universidad que estaba perdiendo sus peculiaridades de elite.[4] La relación con sus colegas también fue en general distendida, aunque limitada a un círculo res-

1 Para recuerdos de índole autobiográfica, véanse *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, pp. 65-81; H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, pp. 44-47; F. Lombardi, "L'uomo, il pensatore e la morte", en *De Homine*, 51-52, 1974, en particular pp. 208-214.

2 La hipótesis, que no encuentra confirmación, es planteada en J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, p. 153.

3 A. von Buggenhagen menciona cómo Heidegger dijo que había dejado en Marburgo "tres extraños embriones": "Karl Löwith. Erinnerungen an Löwith aus der Marburger Zeit 1928 bis 32", en *Deutsche Zeitung* (edición de San Pablo), 3 de marzo de 1974, p. 6.

4 Ursula Seemann-De Boor habla directamente de "veneración" por parte de los estudiantes. En una carta del 21 de octubre de 1928, Anne Mentzingen, amiga de Löwith, comentaba: "Esperamos que se encuentre un aula lo suficientemente grande como para poder contener a su auditorio. El sucesor [de Heidegger] todavía no ha sido convocado; Mahnke está enfermo y, así, tendrá el campo de la filosofía todo para usted". Entre los alumnos de Löwith debe recordarse al poeta Ernst Meister, al cual la guerra impidió terminar una tesis de doctorado acerca de las metáforas marinas en Nietzsche, véase M. Bauer, *Passage Marburg*, pp. 224-231.

tringido: además de Gadamer y Krüger –quienes obtuvieron su cargo en 1933 y hasta entonces debieron vivir de escasos ingresos–, Löwith trabó buenas relaciones con el sucesor de Heidegger, Erich Frank, y con Rudolf Bultmann; junto a Rudolf Fahrner y a Hermann Deckert dictó incluso seminarios de filosofía del lenguaje y de historia del arte.

En términos generales, se daban las condiciones apropiadas para filosofar. De 1928 a 1933 Löwith pudo dedicarse por entero a la investigación en sentido estricto, desentendido por completo de todo cuanto estaba a punto de conmover ese mundo y su propia vida. El abandono forzado de Alemania tras el ascenso del nazismo, no dañará de manera irreparable esta disposición de ánimo; pero la distancia frente a un destino no elegido se preservará al costo de una rigidez artificiosa. No hay huellas de esto en el período marburgués, el cual representa un lapso de tiempo, a su manera único, de feliz normalidad.

Desde el semestre de invierno de 1928-1929, Löwith dictó cursos y seminarios en un primer momento como libre docente y luego, a partir del semestre de verano de 1931, con un cargo de filosofía social. Los temas iban de Marx a Nietzsche, de la antropología filosófica al psicoanálisis, de la sociología a la filosofía del lenguaje.

Un programa constantemente renovado era una elección casi obligada para quien debía atraer la mayor cantidad posible de estudiantes a fin de engrosar un magro salario, con las tasas de inscripción. Pero los discípulos de Heidegger también hacían alarde de esto, un modo entre otros –por ejemplo, disertar sistemáticamente en los congresos– para subrayar su propia diversidad respecto de los colegas que proponían una y otra vez el mismo repertorio.

No debe asombrar, por cierto, que la escasa clasicidad de los temas tratados por Löwith suscitase como reacciones en la academia y en los salones de Marburgo perplejidad y cuchicheos. Más interesante resulta, en cambio, que Heidegger, a principios de la década de 1950, en el momento culminante de su disidencia, llegara a desacreditar a su discípulo presentándolo directamente como "el más rojo de los marxistas".[5] En palabras de Hans-Georg Gadamer, la fidelidad a un concepto tradicional de teoría se entremezcla, en cambio, con la exacta percepción de la instancia

5 Véase H. W. Petzet, *Auf einen Sterne zugehen*, p. 98; idénticas palabras reserva a su alumno en una carta a Elisabeth Blochmann del 19 de enero de 1954, véase M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, p. 103. Con respecto a la fama de marxista que Löwith se ganó en Marburgo véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 10, 67-68.

que animaba la didáctica de su amigo: "Era, por así decir, el profesor de filosofía para todos los que no buscaban la filosofía".[6]

A partir de la lección sobre Feuerbach subsiguiente a la tesis de habilitación, los escritos de Löwith, que elaboran temas tratados en los cursos y en las conferencias, toman un rumbo diferente al de fuerte impronta monológica de los trabajos compuestos hasta entonces. Las páginas se vuelven de pronto límpidas, pero para dedicarse casi exclusivamente a la exposición de pensamientos de otros más que al desarrollo sistemático de una argumentación o al anuncio de verdades epocales. Löwith prefiere la perspectiva del observador interesado en comprender y en reconstruir *pro domo sua* los nodos cruciales del discurso filosófico de la modernidad. Es una posición matizada, modesta en apariencia, que se anuncia a través de lacónicos enunciados o en el énfasis con que, a menudo mucho más allá de los límites de la cita textual, se refiere a un pasaje que refleja sus propias convicciones. El lector se encuentra, así, frente a un historiador de las ideas de actitud elegante y desencantada. Pero su perfil teórico resulta excesivamente acentuado como para no inquietar a los cultores de una historiografía imparcial, y a la vez demasiado elusivo como para merecer la atención de los pensadores militantes.

Las parcas declaraciones al respecto no son de mucha utilidad para comprender el método, definido en una ocasión como "crítico-comparativo", que inspira los trabajos de Löwith.[7] La indicación que más promete parece contenida en el presupuesto que el joven Heidegger había situado en la base de su confrontación "fenomenológico-histórica" con la tradición, afirmando que la "separación entre el momento histórico y el momento sistemático que hoy domina toda la filosofía no es genuina".[8] Löwith se apropia de esa convicción haciéndola interactuar con algunas tesis formuladas en su escrito de habilitación. En las páginas de *Das Individuum* se sostenía que un acceso fenomenológicamente correcto a las cosas mis-

6 El juicio fue formulado durante una conversación privada (28 de febrero de 1995).

7 Véanse al respecto H.-G. Gadamer, *Karl Löwith*, en *Gesammelte Werke*, vol. x, pp. 420-421, y *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, vol. I, pp. 364-368. Véanse además M. Riedel, "Karl Löwiths philosophischer Weg", en *Heidelberger Jahrbücher*, XIV, pp. 126-127; H. M. Sass, "Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie", en *Philosophische Rundschau*, XXI, 1-2, pp. 3-4; M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, pp. 111-116; F. S. Trincia, "Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo", en *La cultura*, 1, pp. 86-90 y 106-107; G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, pp. 54-56.

8 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 125.

mas –en ese caso, la tradición filosófica– jamás podía tener lugar sin alguna forma de "intercesión" hermenéutica. De ello resultaba un concepto de objetividad fundado, no en la coherencia formal o en la fiabilidad de los documentos, sino en la posibilidad de que otros corrijan y limiten el unilateral punto de vista del intérprete: "En la confrontación del uno con el otro, y sólo allí, la 'cosa misma' puede recibir su adecuada explicación. La cosa alcanza expresión verbal en cuanto uno escucha lo que otro tiene para decir al respecto".[9]

El nexo entre los resultados de *Das Individuum* y el planteo metodológico de los escritos siguientes puede comprobarse de manera indirecta por un ensayo de la década de 1950 dedicado a la lectura heideggeriana de Nietzsche.[10] La comprensión de un texto se presenta en este caso como un caso particular de relación con otro, cuya diversidad debe ser tutelada a la vista de esa huella del todo peculiar que constituye su palabra escrita. Según afirma Löwith, eso es posible sólo si las condiciones de la interpretación se aproximan a las de un "ser-el-uno-con-el otro auténtico". Pero una concepción solipsista de la existencia clausuraría todo encuentro efectivo con el *Mitmensch*. En consecuencia, justo como sucede con el *ser-ahí* en el ámbito de las relaciones intersubjetivas delineado en *Ser y tiempo*, en su confrontación con los grandes pensadores del pasado, Heidegger se encontrará en último término y siempre a sí mismo.

A diferencia de su maestro, Löwith no apela a las páginas de otros para hacer más vigorosas sus propias convicciones o sus propias obsesiones. Sus ensayos entretejen más bien relaciones entre posiciones diversas, crean pares, series o constelaciones temáticos que reflejan y delimitan alternativamente, haciendo evidente, en lo que las distingue de otras, su relatividad. No sin razón en una carta del 20 de abril de 1937, Leo Spitzer hablaba de "una suerte de geografía intelectual de obras". Pero más que el atuendo de un cartógrafo o, como sostuvo una vez Strauss, de un pintor que pinta un fresco, Löwith parece vestir el de quien dirigiendo una pieza teatral invita a cada actor a encarnar simplemente el papel de sí mismo. Sin embargo, el elemento decisivo para el resultado de la representación no reside en las intervenciones realizadas por los distintos personajes, sino en el efecto de sus entrecruzamientos, creado por el arte del director: una puesta en escena que, en este caso específico, despotencia

9 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], en *SS*, vol. I, pp. 82-83.
10 Véase *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* , en *SS*, vol. VIII, pp. 196-203; y también "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche" [1967], en *SS*, vol. IX, pp. 48-49.

la pretensión de verdad reivindicada por los pensadores particulares cuyas teorías se transforman así, a su pesar, en meras variaciones sobre el tema previamente elegido por Löwith. Resulta de esto una hermenéutica escéptica que niega validez absoluta a las perspectivas indagadas, y que caracteriza más que valora. Pero, al igual que la metodología puesta a punto por Leo Strauss –cuyos trabajos suscitan problemas interpretativos análogos– ésta se dirige en secreto al "punto de verdad" que anula toda diferencia entre "los pensamientos de este o aquel filósofo" y "sus propios pensamientos".[11] El escepticismo löwithiano también tiene momentos de cristalización dogmática: ciertas posiciones teóricas son sustraídas al juego infinito de remisiones en que, a primera vista, parece consistir la tradición.

Esa circunstancia no pasó inadvertida para Eugen Fink. Un informe suyo enviado en 1937 a Edmund Husserl ponía en guardia al maestro frente al daño que el planteo poco ortodoxo de Löwith, ya exiliado en Japón, podría infligir a la fortuna del movimiento fenomenológico en dicho país.[12] Este sucinto informe, que capta en pocas líneas lo que ha escapado a estudios mucho más arduos y desarrollados, describe una "técnica de caballo de Troya", una suerte de versión urbana del método de destrucción practicado por Heidegger: forma *sui generis* de ensimismamiento corrosivo, una empatía estratégica tendiente al vaciamiento del edificio filosófico en cuestión desde su interior y a su subsiguiente colapso. Sin embargo, pese a su sagacidad, a Fink le faltaba poner de relieve cómo Löwith se valía de ese talento mimético no sólo para debilitar las tesis ajenas hasta agotarlas, sino también para afirmar las suyas propias. Como ya se ha observado con cierto dejo de malicia, la cita constituye en sus páginas "un ligero refuerzo de su propia voz",[13] la de un escéptico que suspende el ejercicio de la duda sólo en presencia de espíritus afines.

11 H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, p. 42 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006].

12 Es un texto mecanografiado que lleva la anotación: "Vorschlag für E. Husserl am 23. 1. 37". El original está en poder de Susanne Fink. Una fotocopia se encuentra en el Husserl-Archief de Lovaina. Para un comentario, véase R. Cristin, *Teoria e scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, *ibid.*, pp. 109-125; véase asimismo F. Fellmann, "Ein Philosoph im trojanischen Pferd", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 de marzo de 1988.

13 H.-G. Gadamer, "Karl Löwith zum 70. Geburtstag", en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte*, p. 455. El muy abundante recurso a las citas por parte de Löwith provocó varias reacciones de desconcierto. Así, hasta un lector que le tenía simpatía, como Rudolf Bultmann, al comentar en una carta del 12 de

LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA

Los escritos marburgueses contienen escasos pasajes que, casi siempre inesperada y perentoriamente, anuncian cuál es la principal "tarea filosófica" que llevar a cabo, el "verdadero problema" que resolver o la "auténtica cuestión" que plantear.[14] Esos asertos, que encuentran varias confirmaciones en los intercambios epistolares, proyectan toda una reflexión sobre el hombre o, para decirlo en términos de Löwith, una "filosofía antropológica". Con esas intenciones, se insertaba de manera original en una constelación teórica de extrema actualidad.

En 1928 aparecieron dos obras –*El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler y *Los niveles de lo orgánico y el hombre* de Helmuth Plessner– que marcan el nacimiento de la antropología filosófica, una disciplina que expresaba la necesidad de una investigación sobre el ser humano alejada de la sectorialidad de las ciencias particulares, tanto como de las hipotecas metafísicas de la tradición: esa instancia parecía abrir un campo de investigación a la filosofía y un nuevo horizonte de sentido.[15] Si bien animado por una intención polémica, también Heidegger describía en estos términos el clima de dicho período: "Ninguna época ha tenido como la actual, tan numerosas y variadas nociones sobre el hombre [...]. Pero sin embargo es cierto que ninguna época ha sabido mostrar menos que ésta qué es el hombre [...]. Ahora bien, ¿acaso no constituyen precisamente este extenderse y agitarse de la investigación antropológica las condicio-

---

julio de 1936 el libro acerca de Nietzsche, no pudo privarse de aconsejarle: "Me gustaría que pusiese en nota [...] las múltiples citas de Nietzsche. No se trata de algo meramente extrínseco, ya que tendría como consecuencia que el texto, el cual ahora sólo une citas entre sí, debería ofrecer un análisis más profundo". Un crítico como Walther Rehm basó sobre esta peculiaridad su demoledora crítica de la monografía sobre Burckhardt: "El libro [...] es una desilusión total. Con asombro creciente, conforme leemos el libro, nos encontramos al final frente al hecho de que éste [...] no ofrece en sus dos terceras partes más que amplias y fatigosas paráfrasis y resúmenes de los razonamientos de Burckhardt. Quien está ya familiarizado con Burckhardt, renunciará gustoso a semejantes resúmenes; pero quien no lo conoce aún, comenzará con mayor provecho por la lectura de las fuentes, en vez de consultar este escrito. [...] En su conjunto el libro es superfluo".

14 Véase, por ejemplo, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 194; *Phänomenologische Ontologie una protestantische Theologie*, p. 15; *Kierkegaard und Nietzsche* [1933], en *SS*, vol. VI, p. 97.

15 Véase, por ejemplo, H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, pp. 263-281.

nes más adecuadas para que surja una antropología filosófica y para munir de una fuerza especial a quien se apronte a realizarla? ¿No puede decirse que, con la idea de una antropología filosófica, finalmente se ha alcanzado esa disciplina sobre la cual debe concentrarse la filosofía toda?".[16]

Cuando elaboró su proyecto, Löwith pensaba que el discurso sobre la naturaleza de lo humano no había adquirido centralidad a fines de la década de 1920, sino ya antes, durante el siglo previo, y más específicamente en el período subsiguiente a la desaparición de Hegel. Hasta entonces, la historiografía había visto ese lapso de tiempo como un apéndice estéril del idealismo, destinado a concluir en un saludable retorno a Kant. En cambio, Löwith escogía esa época inquieta como el momento de nacimiento de una nueva concepción de la teoría: "nuestra historia intelectual comienza, en efecto, con la muerte de Hegel".[17] Esa cesura encontraba su síntoma más evidente en una "radical humanización" del discurso filosófico.

Si bien en el escrito de libre docencia se había limitado a criticar un pensamiento indiferente a la realidad del otro hombre, a partir de la lección sobre Feuerbach de 1928 Löwith reconstruye los cauces por los cuales la reflexión poshegeliana se vuelve, en su esencia, una filosofía antropológica:

> Esta realidad determinada, finita, de la que, en oposición a la filosofía absoluta, toma impulso Feuerbach y de la cual, hacia el final del siglo XIX, toman impulso a su vez Nietzsche y Dilthey, y de la que, de hecho y pese a su demarcación frente a la antropología filosófica, toma impulso incluso la ontología de Heidegger, es el hombre en su realidad inmediata, es decir, esa "miseria de la filosofía" (Marx). La nueva filosofía, no clásica, para la que Feuerbach preparó el terreno, es por eso fundamentalmente una antropología filosófica o, para expresarlo con mayor corrección, una filosofía antropológicamente fundada.[18]

16 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 209.

17 *Hegel und Hegelianismus* [1931], en *SS*, vol. V, p. 45. Acerca de la continuidad de la filosofía académica frente a la ruptura subrayada por Löwith véase, por ejemplo, K.-C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*.

18 *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, en *SS*, vol. III, p. 75. Al respecto, véase, por ejemplo, F. Decher, J. Hennigfeld, "Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts", en *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, pp. 11-12; R. Weiland (comp.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*.

Para Löwith –a diferencia de los fundadores de la antropología filosófica–,[19] plantear el tema del hombre en el núcleo íntimo de su programa de investigación no significaba, por lo tanto, forzar las fronteras de la filosofía en búsqueda de un nuevo terreno de investigación, sino ejercerla en la conciencia de la "fractura revolucionaria" que divide en dos el pensamiento del siglo XIX. Los primeros trabajos marburgueses remiten esta metamorfosis a la pérdida del carácter absoluto heredado de la teología por parte de la reflexión filosófica y a su transformarse de contemplación de lo inmutable en una crítica del "más acá", en una investigación de la realidad histórico-social. La *theoría* clásica, que había encontrado en Hegel su culminación, pierde la buena conciencia con que, desde tiempos de Aristóteles, pretendía concebirse como una doctrina de la verdad *sub specie aeternitatis* y como la suma posibilidad de la vida humana.[20] Es de fundamental importancia notar que los escritos de ese período no interpretan dicho cambio de paradigma en términos de un declive o de un desnaturalizarse sino, con una mirada "dirigida hacia adelante", como un "experimento productivo" que responde al desafío de la modernidad: el único modo intelectualmente honesto de filosofar aún.

Los lineamientos de la filosofía antropológica löwithiana son esbozados en dos densos ensayos de 1930 que, a pesar de su título, profundizaban con mayor riqueza de argumentos en las reservas frente al pensamiento de Heidegger que ya habían surgido en la tesis de habilitación. No es casual que el 15 de noviembre de 1932 Leo Strauss escribiera a su amigo que lee-

19 Max Scheler es el único representante de la antropología filosófica al que Löwith dedicó un estudio: "Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie" [1935], en *SS*, vol. I, pp. 219-242; pero también véase *Die Einheit una die Verschiedenheit der Menschen* [1938], en *SS*, vol. I, en especial pp. 249-258. Acerca de la interpretación scheleriana de Nietzsche, véase la *Auslegung von Nietzsches Selbst-lnterpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. 12, 70, y *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages*, p. 20. En honor de Plessner fue escrito el ensayo *Natur und Humanität des Menschen* [1957], *SS*, vol. I, pp. 259-294. Plessner respondió con la *laudatio* en ocasión del septuagésimo aniversario de Löwith; una referencia autobiográfica se encuentra también en "Die Stufen des Organischen und der Mensch", en *Gesammelte Schriften*, pp. 20-22. Se ha aludido a una comparación entre los dos autores en W. Lepenies, "Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwiths und Helmuth Plessners *Gesammelte Schriften*", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de octubre de 1981, p. 17. Otro numen tutelar de la antropología filosófica, Arnold Gehlen, en una carta mecanografiada del 22 de febrero de 1958 define su encuentro con Löwith como "un encuentro ya no en una joven edad".

20 Véase *Hegel und Hegelianismus*; también "Theorie und Praxis als philosophisches Problem" [1931], en *SS*, vol. V, pp. 46-61.

ría con gusto sus críticas a *Ser y tiempo,* esos trabajos que "oficialmente tratan de fenomenología y teología". Los textos en cuestión –*Ontología fenomenológica y teología protestante* y *Aspectos fundamentales de la evolución de la fenomenología a la filosofía y su relación con teología protestante*– aparecieron cuando en Alemania estaba vigente la disputa en torno de la posible apropiación de la ontología heideggeriana por parte de los teólogos.[21]

Rudolf Bultmann, quien fue su principal impulsor, sostenía que la analítica existenciaria era capaz de ofrecer una base "objetivamente" válida para un esclarecimiento de los principales fenómenos de la experiencia religiosa. Según Heidegger –que en una carta a Löwith de agosto de 1921 se había definido como "teólogo cristiano"–,[22] los modos fundamentales del *ser-ahí* que su investigación había puesto de relieve poseían en cambio un carácter formal que los situaba en una esfera más originaria respecto de la opción entre fe y ateísmo. Con el auxilio de esas estructuras existenciarias Bultmann lograba dar, pese a todo, una interpretación teológicamente plausible de la condición humana. Que las páginas de *Ser y tiempo* pudieran servir de sustento para una concepción del hombre, que una filosofía orientada hacia el más acá sostenía haber liquidado, indujo a Löwith a insertar la confrontación con su maestro dentro del marco de una más amplia reflexión sobre la naturaleza y las tareas de la filosofía. Precisamente en la disolución de todo vínculo con la tradición teológica había señalado el rasgo distintivo del pensamiento poshegeliano. De allí en más, su investigación exploraría la modernidad de las posiciones indagadas evaluando en ellas el nexo con la constelación conceptual cristiana.

El hombre en su "innatural" realidad es para Löwith el único tema legítimo de una teoría que ha entrado en su etapa "posclásica". Por lo

21 Los principales aportes a ese *theologischer Streit* provinieron de G. Kuhlmann, "Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1, 1929, pp. 28-57; K. Heim, "Ontologie und Theologie", en *ibid.*, 1, 1930, pp. 325-338; R. Bultmann, "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube", en *ibid.*, pp. 339-364; E. Brunner, "Theologie und Ontologie - oder die Theologie am Scheidewege", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1, 1931, pp. 111-122; G. Kuhlmann, "Krisis der Theologie?", en *ibid.*, pp. 123-146. Estos textos fueron reunidos más tarde en G. Noller (comp.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*. Véase al respecto, por ejemplo, A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers* (las principales referencias a Löwith se encuentran en las pp. 173-180 y 268-276).

22 Al respecto véase T. Kisiel, "War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christlicher Theologe?'", en A. Gethmann-Siefert (comp.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, pp. 59-75.

tanto, la filosofía antropológica se entiende a sí misma como una autointerpretación del hombre, como una ciencia de lo que éste puede saber de sí y del mundo una vez que ha llegado a su ocaso la fe en una verdad absoluta.[23] Seguro de su formación fenomenológica, Löwith era muy consciente de que, burlándose de nuestros deseos, la vida no se muestra jamás "despojada de velos", sino siempre a través de un ineludible filtro hermenéutico. Su proyecto no apuntaba, por eso –para valernos una vez de las palabras con que Fink, en el informe antes mencionado, confiaba a Husserl sus perplejidades– a una "aprehensión directa y sistemática de la esencia humana", sino antes bien a una "autocomprensión históricamente mediada" suya. En una carta del 20 de agosto de 1946, también Leo Strauss captaría con precisión ese intento, aunque criticando el exceso de modernidad que lo caracteriza:

> Usted no toma suficientemente al pie de la letra el sentido simple de la filosofía: la filosofía es el intento de sustituir las opiniones del Todo por un auténtico conocimiento del Todo. Para usted, la filosofía no es otra cosa que autoconciencia y autointerpretación del hombre, obviamente del hombre históricamente determinado, si no del individuo. Es decir que usted, para decirlo platónicamente, reduce la filosofía a la descripción de la decoración de la caverna del momento [...] que entonces no puede más verse como caverna.[24]

La asunción sistemática del programa de Löwith –al que llega generalizando el resultado de la confrontación con Heidegger– implica que toda posición filosófica presupone, generalmente de manera irreflexiva y no tematizada, una imagen ejemplar o normativa de hombre; esto es, que otorgue una primacía implícita a una de las infinitas interpretaciones de la vida humana, asignándole las dudas características de la universalidad. De aquí procedía el interrogante de base de su investigación: "Pregunta última y, en realidad, la primera y más radical –si bien generalmente silenciada por la conciencia 'científica'– resulta ser la que interroga por la exactitud y la verdad humana del ideal de existencia adoptado como criterio. Con todo, su parámetro crítico puede ser, una vez más, solamente la vida humana".[25]

23 Véase *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, en *SS*, vol. III, pp. 1 y 22.
24 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 666.
25 *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, en *SS*, vol. III, p. 41.

Las pretensiones de exactitud y de verdad del ideal paradigmático no remiten a una autenticidad originaria o a una naturaleza humana desde siempre idéntica a sí misma, sino antes bien a un contenido de evidencias capaces de "roturar" el campo de la experiencia –liberándolo de concepciones teóricas ya inservibles– en vista de una interpretación acorde con la condición del hombre moderno. Agotada la fe en definiciones metafísicas, la tentativa de captar el elemento específicamente humano debía atenerse, según Löwith, a una peculiar forma de objetividad que renuncia a cualquier deducción *a priori*, sin por esto asignar la primacía exclusiva al momento descriptivo. En conformidad con uno de los principios de la perspectiva hermenéutica, cualquier tipo de descripción se presenta condicionada por presupuestos.

No tanto la eliminación de los prejuicios –quimera irrealizable de los iluministas de todas las épocas– como la verificación de su plausibilidad histórico-sistemática, era por ello identificada por Löwith como principal requisito de una interpretación "natural" o "neutral" de la realidad humana. A la seductora solidez de un sistema o a la fidelidad a premisas obsoletas, contraponía un abordaje que mantuviera "las cuestiones decisivas en su problematicidad, esto es, dejándolas abiertas como hace la vida misma". Esa afirmación parece aludir, más que a una renuncia al pensamiento en nombre de una presunta inmediatez del existir, a un "mantenerse a distancia de la vida en medio de la vida"; a una filosofía entendida como una "originaria distancia vital de la vida respecto de sí misma", capaz de respetar la compleja pluralidad del "fenómeno hombre" y, por ende, en última instancia, a la "libertad históricamente condicionada de vivir y morir de modos fundamentalmente diferentes".[26]

26 *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, p. 15; *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, pp. 87 y 89. En esa etapa de su investigación, Löwith se sentía muy cercano a la perspectiva de Georg Misch, quien en esos mismos años –en estudios que más tarde confluyeron en el escrito *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de 1930– dirigirá a la ontología heideggeriana una crítica inspirada por Dilthey. En carta a Misch del 1 (o el 3) de julio de 1929, le confiaba: "El modo y la dirección en que usted plantea [...] la pregunta crítica a la 'analítica del ser-ahí' 'ontológica' de Heidegger tomando un punto de partida en el ámbito de la 'hermenéutica de la vida' humana coincide tanto con la dirección de mi interés por el trabajo de Heidegger, que he leído con pasión, lápiz en mano y frase por frase, sus argumentaciones". El documento manuscrito se encuentra en la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek de Gotinga. Se advierten ecos de esa estima en *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, pp. 86-93.

Semejante posición no era consecuencia de una teoría, sino de una práctica humana: la *scepsis*. Löwith definía esta actitud, en su valor de *epojé* o "abstención" [*Enthaltung*], como el más "filosófico y 'sabio' de los comportamientos", fruto de esa ecuánime indiferencia respecto de sí y del mundo que la mayoría alcanza sólo con la muerte, si bien representa la "suprema posibilidad de existencia filosófica". El *côté* "filológico" de la *scepsis*, subrayado apenas por Nietzsche, remite, en cambio, al arte de "saber captar los hechos sin falsificarlos con la interpretación", capacidad que presupone "una grande y madura neutralidad del observador".[27] Ese modo de entender la *scepsis*, había inducido a Fink, en el perfil al que ya se ha hecho referencia, a atribuir a Löwith una concepción de la *epojé* netamente distinta a la husserliana. Ésa no consistiría en una suspensión del asentimiento propedéutica al establecimiento –mediante la reducción al *ego* trascendental– de un fundamento cierto, sino en el filosofar mismo.

Al asumir la *epojé* a modo de un "comportamiento humano", y no como una vía de acceso al yo puro, Fink deploraba el síntoma de una "profunda y abismal desconfianza hacia toda 'sistemática'" o, directamente, de un "agnosticismo nihilista".[28] Le resultaba difícil comprender cómo la filosofía antropológica no apuntaba a alcanzar el significado de la existencia humana, sino más bien la dimensión en que la interpretación de la vida no falseada por las valoraciones inadecuadas podía ser al menos hipotetizada. Con esa finalidad, Löwith se concentraba en el ideal de existencia propugnado, de manera más o menos explícita y consciente, por los pensadores objeto de sus trabajos marburgueses. Esos estudios ofrecen así una antropología de la modernidad, una fenomenología de las imágenes del hombre que el discurso filosófico poshegeliano fue capaz, si no de articular, cuando menos de colocar como trasfondo de sus propias elaboraciones. Tanto las contundentes confutaciones, como el asentimiento poco pronunciado de esas páginas, a pesar de la aparente neutralidad de su proceder, acuerdan con algunas de las posiciones indagadas y remiten a la interpretación que Löwith encontraba como la más apropiada a la condición moderna. Las páginas de *Das Individuum* ofrecen el único tratamiento perspicuo de ella, si bien está destinado a sufrir correcciones significativas, introducidas en su mayoría de manera oblicua y apenas tematizada.

Acerca de la obra de Misch, véase M. Mezzanzanica, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*.

27 Véase F. Nietzsche, *Der Antichrist*, en *Werke*, Berlín, vol. VI/III, p. 231 [trad. esp.: *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 90].

28 E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23. 1. 37*, p. l.

LA MEDIDA DE LA AMBIGÜEDAD

El intento de captar el carácter ambiguo de la naturaleza y de la libertad humana –un rasgo que a menudo los conceptos filosóficos tuvieron dificultad para retener– está en el origen de la primera monografía de Löwith, un escrito aparte del resto en su producción, dado su carácter marcadamente sistemático y propositivo.[29] El análisis comienza con una experiencia cotidiana rica en sugerencias: en el ámbito de una relación entre dos seres humanos, el otro sujeto nunca resulta accesible en su individualidad, sino siempre como alguien, esto es, siempre según el rol que cumple para sí y para los demás; no en una identidad consigo mismo, puesta fuera de la relación, sino como "esto" o "aquello", como persona, en el sentido etimológico más cercano y las resonancias teatrales del término, o sea como máscara.

Los hombres entablan, pues, sus relaciones bajo el signo de una "significatividad" que hace de cada cual un "otro" respecto de sus semejantes y respecto de un yo que hace de término correspondiente de la distinción. La acentuada conciencia hermenéutica, madurada en la escuela del joven Heidegger, vedaba a Löwith tomar ese componente de significatividad como una cualidad absoluta, y, así, se volvía a proponer de manera indirecta un concepto sustancial de individualidad. En efecto, también esa dimensión es relativa a la relación: "Si se quisiera prescindir de esa 'reali-

29 Sólo es digno de mención aparte entre los estudios acerca de este texto M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, pp. 413-439; para una amplia síntesis, véase G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, pp. 11-51. Véase también B. P. Riesterer, *Karl Löwith's View of History. A Critical appraisal of Historicism*, pp. 14-23; M. Riedel, *Karl Löwiths philosophischer Weg*, pp. 122-123; G. H. Dietrich, "Das Verständnis von Natur und Welt bei R. Bultmann und K. Löwith", tesis de grado en teología, pp. 153-163; G. Moretto, "Intersoggettività e natura in Karl Löwith", en *Sulle tracce del religioso*, pp. 179-199; M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, pp. 53-84; C. Sung-Sik, "Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber", tesis de grado en filosofía, pp. 31-48, 73, 78-79, 95-96, 128-196; M. Matzka, *Ich und Du, Welt und Staat. Untersuchungen zum Denken von Karl Löwith*; W. Ries, K. F. Kiesow, "Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, pp. 81-83; H. R. Jauss, "Karl Löwith und Luigi Pirandello (Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen - wiedergelesen)", en *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes - Romanische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 1-2, 1996, pp. 200-226; E. Donaggio, "La misura dell'ambiguità. L'io e l'altro in uno scritto di Karl Löwith", en *La società degli individui*, 4, pp. 43-53.

dad' al considerarla como algo in-esencial y buscar un significado absoluto y singular de cada cual tomado cada vez por sí, nuevamente no emergería ante todo un puro individuo en su inexpresable unicidad, sino sólo otro tipo de significatividad relativa a las relaciones".[30]

Una vez fijadas estas coordenadas, Löwith se preguntaba si se da una forma de relación en que "el uno y el otro se muestran tal como son en sí mismos".[31] La significatividad de la trama relacional impide una respuesta que no tenga en cuenta el hecho de que si existiese una forma de individualidad auténtica, ésta resultaría todavía inaccesible en el ámbito de la relación; en su interior, cada individuo puede manifestarse sólo como el "tú de un yo", como una individualidad en segunda persona. Y no obstante ello, con un significativo alejamiento de la esfera gnoseológica, Löwith buscaba una solución para el consiguiente problema en el ámbito de la experiencia moral. La reflexividad y, por consiguiente, la ambivalencia de la relación de yo y tú –es decir, que siempre sea al mismo tiempo "individuo" y "persona", ora para sí ora para el otro, factor propio de los sujetos comprometidos– no le impedía hipotetizar una relación "absoluta" o "responsable" que representara, por así decir, la máxima forma de reconocimiento y respeto de la identidad propia y de los demás. Esta aserción requería una justificación plausible de la autonomía del otro, de esa dimensión individual que aun manifestándose y resultando accesible en el seno de la relación –y por consiguiente "en segunda persona"– no se revelara atinente a la relación misma: una tarea para cuya ejecución Löwith se remite, por primera y última vez en su producción, a la filosofía kantiana, haciendo énfasis en el tema del respeto.

En este sentimiento moral, dotado, según Kant, de una necesidad *a priori*, Löwith identificaba la fuente del libre reconocimiento del otro. Dentro de una relación caracterizada por el respeto recíproco, la autonomía humana, al igual que la "cosa en sí", sólo puede ser reconocida, y no conocida al igual que un objeto. El aspecto nouménico del ser humano consiste en su potencial libertad, en la facultad de determinar por sí solo sus propios fines. Eso se refleja en el carácter formal de las normas morales kantianas cuya vacuidad, objeto de las críticas de Hegel, proviene de que la libertad carece de un contenido determinado. En cuanto a la universalidad de las máximas morales, ésta provee, según Löwith, una confirmación de su carácter intrínsecamente intersubjetivo: "El principal sentido de la determinación del hombre como un fin en sí mismo que debe ser

30 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 68.
31 *Ibid.*, p. 87.

respetado no es el fundamento del hombre como individuo basado en sí mismo, sino el fundamento de relaciones autónomas entre las personas que participan recíprocamente en ellas".[32]

La filosofía de Kant, "tan rigurosa como humana" reconoce, por ende, al otro como un "fin en sí mismo" con libertad para determinarse de modo autónomo: un semejante mío dotado de igual dignidad ética y ontológica, cuya utilización como medio representaría un intolerable abuso. Löwith ejemplifica esa adquisición reconstruyendo la interpretación kantiana de la amistad. Ésta, en tanto íntima unión de amor y respeto –despojada de ese componente de instrumentalidad egoísta que distingue incluso la relación entre amantes y rara como un "cisne negro"– expresa el "ser-el-uno-con-el-otro auténtico". Una perspectiva de ese tipo abre el interrogante acerca de qué espacio se reserva aún a esa percepción de la individualidad propia que constantemente acompaña a todo relacionarse con los otros y consigo mismo, para ese núcleo de unicidad que parece existir bajo la máscara que cada uno se coloca en la escena del mundo.

Löwith concibe cualquier relación con uno mismo como modalidad privativa de una más fundamental condición de pertenencia. La posición del individuo y su voluntad de aislamiento prestan testimonio de una voluntad de no comunidad, de oposición a una realidad compartida. Incluso el gesto extremo de singularización, el suicidio –según lo anotado en el diario filosófico de "Fiala"– se verá determinado en última instancia por las relaciones interpersonales de quien lo efectúa: la anulación de la individualidad propia constituiría el último acto escenificado por un "individuo en el papel de hombre con otros". Pero la insistencia con que Löwith subraya que la autonomía humana se expresa y resulta accesible sólo dentro de las relaciones de un mundo común no conlleva el abandono de un momento de individualidad. Así, la diferencia que introduce y conserva entre individuo y persona parece dar lugar a un conflicto inconciliable. Con todo, el texto no parece autorizar una lectura en clave sustancialista de dicha *distinción* ni, tanto menos, hipotetizar la existencia de una dimensión capaz de poner fin al juego de máscaras sociales merced al descubrimiento del "verdadero" rostro oculto tras ellas.

32 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 169. El experto en temas kantianos no tendrá dificultad para identificar las zonas de sombra que puntúan la lectura. Entre las más evidentes, la falta de problematización de la diferencia entre respeto por la ley moral y respeto por el "otro concreto" –que al parecer desea mantener unidos dos abordajes del problema que la discusión ética contemporánea tiende a separar– y la fricción entre el particularismo de la relación privilegiada de tú y yo y la imparcialidad del universalismo de las máximas.

En sus análisis, Löwith parece movido más bien por la intención de salvaguardar el componente de ambigüedad que caracteriza las relaciones humanas. La referencia al individuo impide una determinación unívoca del hombre y que se resuelva por entero en la pluralidad de los papeles personificados en la escena social. Al respecto, puede concebirse la individualidad como un reiterado proceso de diferenciación, como la "libertad de movimiento" –motivo que asumirá importancia decisiva en la confrontación con Max Weber– producida por la asunción de diferentes máscaras. El individuo no es una entidad preexistente respecto de las relaciones mundanas, ni una mera función social, sino un "ser-en-el-mundo" capaz de instaurar un hiato entre él mismo y su propio papel en virtud de una peculiar forma de autorrelación. La conciencia de una separación entre la percepción de sí y las atribuciones de los otros, acompañada por la facultad de irrumpir en la trama relacional y comprometer sólo una parte de sí, es atribuible a las características de la individualidad. Löwith evita escrupulosamente adscribir un contenido a tal noción, reservándole un *status* eminentemente formal. Ese núcleo de no-compartibilidad expresa de manera negativa una libertad que parece consistir en la capacidad de ejercer su propia autonomía dentro de los límites de la pertenencia, esto es, de captar una suerte de medida de las relaciones humanas en la ambigüedad de aquéllas, de no adherir sin restos a la máscara que se lleva y tampoco aspirar a un último e improbable desenmascaramiento.

A esta conclusión llegaba Löwith al refutar dos intentos opuestos de sustraerse a la ambivalencia relacional: la absolutización de uno de los dos sujetos de la relación –la primera persona, en las emblemáticas posiciones de Heidegger y Stirner; o la segunda, en cuanto huella de la presencia divina, en el caso de pensadores religiosamente inspirados– y la absolutización de la relación misma, tal como está ejemplarmente descrita en las obras de Pirandello, a cuyas implicaciones filosóficas el texto dedica un sugestivo análisis. En el primer caso, anticipando ampliamente lecturas destinadas a mayor fortuna, Löwith mostraba cómo la perspectiva heideggeriana resulta viciada por un concepto de existencia incapaz de contemplar esa relación de tú y yo que, bajo su óptica, constituye la plasmación de la autenticidad humana. En el segundo caso, se ocupaba de un posible "deterioro" que amenaza continuamente al ser-el-uno-con-el-otro: aquel cuya misma ambigüedad del vínculo se hace reflexiva, pues los sujetos ya no se relacionan entre sí, sino que se reducen a ser mera función de la relación que los une, impidiendo así todo acceso a la alteridad, tanto como a su misma individualidad.

Esa situación paradojal que vivencia, junto a muchos otros personajes del teatro de Pirandello, la enigmática protagonista de *Così è, se vi pare* (*Así es, si os parece*) la cual, según Löwith, ni siquiera podría pronunciar la expresión que condensa su pérdida integral de la individualidad: "Para mí, yo soy quien se cree que soy".[33] De hecho, su mera presencia en carne y hueso en escena constituye una desmentida de la absorción en el papel social que le ha sido asignado y que seguiría desempeñando ignorante de su verdadera identidad. El mero hecho de existir –ése parece ser el presupuesto básico– implica y consiente una distancia de las propias máscaras que encuentra una de sus más significativas expresiones en la narración autobiográfica, un ejercicio que el propio Löwith practicó apasionadamente durante toda su vida.

Los trabajos a los que Löwith se avoca después de su escrito de habilitación se caracterizan por la inserción de la antropología del *Mitmensch* en un horizonte cada vez más amplio, con el propósito de verificar en qué medida el individuo es capaz de ejercer su propia autonomía y alcanzar el sentido de su propia libertad en un contexto de limitaciones más complejo que el representado por la relación yo-tú. El primer paso en esa dirección lo llevó a reflexionar acerca de las constricciones impuestas por la historia. Y eso tuvo lugar merced a la confrontación entre dos variaciones clásicas sobre este tema.

EL INDIVIDUO Y EL TRIBUNAL DEL MUNDO

Uno de los más persistentes mitos fundadores de la modernidad occidental narra que el hombre es el autor y el actor de su propia historia.[34] Por ello, los defensores de esta tradición constantemente se han esforzado por descifrar el sentido englobado en ese alternarse de vicisitudes –la historia, precisamente– en que una mirada profana sólo registra una serie casual de cambios. La consideración filosófica de la historia, sentencia Hegel haciéndose portavoz ejemplar de ese modo de pensar, "no tiene otro cometido que el de eliminar lo accidental".[35] Desde esta perspectiva, tal como

33 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 114.

34 El contenido de este parágrafo se remite en parte a E. Donaggio, "L'individuo e il tribunale del mondo. Antropologia e filosofia della storia in Karl Löwith", en *La società degli individui*, 8, pp. 29-37.

35 G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, edición al cuidado de J. Hoffmeister, p. 29.

dice el resignado verso de Schiller que para Hegel constituía "lo más profundo que pueda decirse", la historia se eleva al rango de "juicio universal" o de "tribunal del mundo" [*Weltgericht*].[36]

Desde sus primeros trabajos, Löwith sostenía que ésa es una representación ilusoria de la realidad, imputable a un exceso de filosofía, a una mirada sobre el mundo que en el fondo poco tiene de humano. Se preguntaba en consecuencia qué ideal de existencia otorgaría legitimidad a semejante visión. Para ofrecer una respuesta a ese interrogante, comparó entre sí la aproximación hegeliana y la de Jacob Burckhardt, autor por lo general eludido por la filosofía académica, al que Nietzsche, en el límite de la locura, le había cedido el cetro de educador de la humanidad declarando: "Ahora usted es –tú eres– nuestro grande, supremo maestro".[37] Estas palabras figuraban como *exergo* a la conferencia sobre "La posición de Jacob Burckhardt frente a la filosofía de la historia de Hegel" con que Löwith hizo su *début* oficial en la escena universitaria de Marburgo el 30 de junio de 1928.[38]

La lección identificaba como rasgo específico de la propuesta de Burckhardt su humanidad, la consideración de la historia, no "con los prejuicios de un filósofo, ni con los de un historiador, sino con la mirada desprejuiciada de un observador filosóficamente avezado; como hombre, pero no como pensador, si bien como hombre que piensa, cuyos prejuicios tienen el valor de ser de índole universalmente humana".[39] Esta particularidad refleja la del objeto indagado: la historiografía burckhardtiana se define como "antropológica" o "patológica", ya que parte, según una célebre declaración, del "hombre que padece, lucha y actúa, tal como es, como siem-

36 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, p. 257. El verso, tomado del poema "Resignation", es citado en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, vol. VII, p. 503. Al respecto, véanse, por ejemplo, M. Lavoie, "Hegel et le 'tribunal du monde'", en *Laval théologique et philosophique*, 2, pp. 175-185, y R. Bubner, W. Mesch (comps.), *Die Weltgeschichte - das Weltgericht?*.

37 F. Nietzsche, *Briefwechsel*, vol. III/V, p. 574.

38 La indicación relativa al epígrafe de esa lección se encuentra en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 137. De por sí, su longitud vuelve improbable que el artículo reproduzca la lección tal como efectivamente se desarrolló. Una frase de Heidegger induce a suponer que el texto difiere no sólo en cuanto a sus dimensiones, sino también a una menor prudencia de las afirmaciones. La correspondencia con Erich Rothacker documenta cómo ese trabajo, concebido ya en el verano de 1926, había sido concluido en abril de 1928 en una versión más amplia que la efectivamente dada a la imprenta. Por consejo del propio Rothacker, Löwith introdujo cortes y reducciones especialmente en la parte de la conclusión.

39 *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie* [1928], en *SS*, vol. VII, p. 1.

pre ha sido y será".[40] La dimensión de historicidad humana es así indagada según modalidades radicalmente diversas de las de la filosofía de Hegel.[41]

A un planteo de índole especulativa Burckhardt contrapone una mirada sensible a la intuición, orientada hacia aquello que en las vicisitudes humanas se repite, y escéptica frente a las visiones progresivas y edificantes de la historia. Esas peculiaridades habían impresionado a Löwith desde la primera lectura de sus obras. Hacia fines de agosto de 1925, en carta a Heidegger, asignaba al historiador de Basilea una posición felizmente inactual: "1914-18 –ah sí, justamente una guerra perdida– y ahora 'reconstrucción' lo más ordenada posible, en el estado y en la filosofía. Por el contrario, es sorprendente ver cómo un hombre tan sediento de belleza pero grande como Burckhardt ya estuvo alejado de esa concepción optimista, estética y humanista de la historia". Y también Heidegger, feliz por el descubrimiento del discípulo, había elogiado la "calma interior" y la "firmeza" de este espíritu libre.

En el carácter fuertemente autocrático de Hegel, Löwith encontraba la quintaesencia de una concepción del saber ya superada. Sólo quien aún está dispuesto a creer que el pensamiento representa "la verdad única y la realidad suprema", y que el filósofo de la historia dispone de la "totalidad de todos los puntos de vista",[42] puede aceptar el dogma de "una voluntad divina" –y no el azar– que "domina poderosa en el mundo". Más allá de esa indebida deificación de la mirada del filósofo, Löwith lamentaba que, en procura de conciliar los fines perseguidos por los sujetos con la determinación del sentido de su accionar por parte de una razón astuta y rectora del curso de lo real, Hegel tomase como modelo normativo de existencia el del "hombre político de la historia", un individuo caracterizado por una peculiar forma de libertad negativa.[43]

Según Löwith, el ideal hegeliano se apoyaba en premisas antropológicas insostenibles y plenas de dudosas consecuencias prácticas. Antes que nada, la existencia de una dimensión totalizante capaz de conferir sentido a la acción del individuo; para no terminar siendo una subjetividad

40 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 45.

41 Véase, por ejemplo, E. Heftrich, *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins*. Para un panorama general, véase H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, pp. 48-76.

42 Véase, a propósito de este tema, H. Schnädelbach, "Der Blick aufs Ganze. Zur Optik der Weltanschauung", en H. Danuser, H. Münkler (comps.), *Deutsche Meister – Böse Geister? Nationale Selbstfindung in der Musik*, pp. 36-44.

43 Respecto de lo que sigue, véase en especial *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*, pp. 17-30.

lacerada que juzga el mundo sobre la base de su propia interioridad y de un "derecho abandonado por Dios", el hombre debe objetivarse a sí mismo en una instancia universal. Y como "posibilidad inmanente al individuo de alcanzar una existencia auténtica, Hegel indicaba la universalidad substancial del Estado. El reconocimiento de la *chance* de poder ser uno mismo va acompañado, así, por la tendencia a limitar a la esfera política la gama de papeles que pueden representarse en el gran teatro del mundo.

Pese al intento de mitigar esa unilateralidad mediante una teoría de la sociedad civil, para Hegel el hombre existe en primera instancia como miembro de una colectividad política. Y, tal como Löwith apuntaría en un diario del exilio, criticando el apoyo que Giovanni Gentile había ofrecido al fascismo precisamente sobre la base de la filosofía de la historia hegeliana, "Este plural de la comunidad justifica la abdicación de los individuos a los eventos que se imponen con éxito".[44] Pero ya en su escrito de habilitación había ilustrado la declinación de la responsabilidad en una condición semejante. "El papel que éste [el hombre responsable] desempeña como persona, le es asignado de antemano por la tendencia seguida por su círculo."[45] Un ensayo de la época de madurez procuraría luego la confirmación de esa tesis que sólo en apariencia es paradójica, examinando la relación entre el más privado de los gestos –el suicidio– y el modo en que la acción del hombre es bosquejada en la *Rechtsphilosophie* hegeliana. En los parágrafos de esa obra, Löwith registraba un reconocimiento sólo formal del derecho a la vida, tan pronto como sobre éste ejercita su propio monopolio, en última instancia, la eticidad del Estado. En nombre de la historia como juicio o tribunal universal, Hegel privaría al individuo incluso de su "libertad de morir".[46]

El ideal de existencia que rige las consideraciones de Burckhardt se sitúa, según Löwith, en las antípodas del ideal hegeliano. Como factor específicamente humano, reconoce de hecho la capacidad de conservar una forma de independencia en el ámbito de un contexto de limitaciones. Su *crux* no consiste, por ello, en armonizar los intentos del individuo con planes predispuestos, a su pesar, por una razón astuta, sino en buscar la actitud más adecuada para un sustraerse apolítico a las vicisitudes del mundo: ni una fuga ni una rebelión, sino una aceptación de la realidad que satisfa-

44 *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941*, pp. 11-13.

45 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 99.

46 "Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode", pp. 408-411. La referencia es a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 152.

ga, dentro de los límites de lo posible, un deseo fundamental de autonomía. Esa función es cumplida por la "meditación sobre la historia", que, en el recuerdo del pasado, exonera del presente en una contemplativa "superación de lo que es terreno". La libertad "para sí mismo por la historia" es así, según Burckhardt, el "punto arquimédico" sobre el que se sustenta un criterio de valoración de las vicisitudes humanas que es mutable, pero no transitorio, sustraído al fluir de los eventos por cuanto está "en medio de la historia".

Esta "franca valoración de la vida", y el escepticismo que la alimenta, presentan significativos elementos de consonancia con los temas de base de la antropología de Löwith. Inclusive el modelo de individualidad encarnado y propuesto por Burckhardt –definido *en passant* "un hombre moderno"– parece aproximarse al ideal de existencia que opera como criterio implícito de su programa de investigación. Por ese motivo, probablemente, advertía la necesidad de disipar una sospecha muy nietzscheana:

> Para nuestra generación resulta obvio sospechar de la actitud de Burckhardt, contemplativo y atento a la independencia personal, como de un dudoso anacronismo de la época de Goethe y de Humboldt, e invocar en su contra la psicología nietzscheana de los espíritus contemplativos [...] identificando así las huellas de una "desesperación latente". Pero sería muy miope querer desconocer, más allá de todo lo que en el comportamiento de Burckhardt puede estar ocasionado por simple atenuación de debilidades secretas o evidentes, la reposada seguridad de ese espíritu libre, que podía ser diferente al que fue, pues tenía en sí su propio centro y había vencido "el disgusto por sí mismo".[47]

Pero no es esta apología lo que cierra el ensayo, sino un ulterior reflejo de las posiciones tendiente a mostrar en qué medida Burckhardt fue inconscientemente movido por el espíritu de su época y Hegel, en cambio, por muy personales impulsos. En este intento de restaurar la imparcialidad de la exposición –acaso motivado por una sospecha concerniente al marcado individualismo que caracteriza el planteo del historiador de Basilea–[48] vuelve a poner de relieve el presupuesto relativo a la naturaleza ambigua de la libertad humana que inspiraba los parágrafos de *Das Individuum*. Si bien en la época del psicoanálisis los escritos de Freud ofrecen una

47 *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*, p. 16.
48 Véase G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, pp. 65-69.

sólida base para abordar ese tema, Löwith parece no albergar dudas con respecto al abordaje que privilegia: en las páginas de *La guerra y la paz* en que Tolstoi retrata al general Kutuzov, contrapartida escéptica y fatalista de Napoleón, retoma el modelo de una representación histórica que une con maravillosa originalidad la historiografía "antropológica" de Burckhardt con la historiografía "filosófica" de Hegel. Una vez más, según el enfoque de Löwith, un gran novelista alcanza el objetivo que muchos pensadores han fracasado en alcanzar: que sea la "vida misma la que se exprese –de manera humana y no 'demasiado humana–'".[49]

UNA POSITIVA FALTA DE FE

En mayo de 1933, al presentar la solicitud para la beca de estudio con la que se mantendría en los primeros años de exilio, Löwith se encontró realizando el balance del camino recorrido después de la habilitación. En este esbozo de autorretrato, el evento señalado como el más rico en consecuencias era el del descubrimiento de los escritos del joven Marx. En efecto, a partir de 1927 comenzaron a circular algunas obras que sacaban a la luz los aspectos más filosóficos de la crítica del capitalismo promovida por este autor. La imagen de Marx en boga hasta ese momento resultó por ello revolucionada. A mucho tiempo de distancia, Löwith recordaría el alcance de ese episodio:

> Después de la muerte de Hegel se produjo una auténtica fractura. Me parece que eso es indudable, y motivó que [...] cuando al fin de los años veinte empezaron a aparecer los *Escritos juveniles* de Marx, lanzara un suspiro de alivio; una sensación análoga experimenté al encontrar a Heidegger: tuve entonces la certeza de que una época había terminado [...] que era preciso ponerse en búsqueda de nuevas posibilidades de filosofar.[50]

49 G. Guida, *Filosofia e storia...*, pp. 37-38. No es éste el único pasaje en que Löwith evidencia su cercanía con la "hermenéutica de la vida" de Dilthey y de Misch, como ya se ha recordado: véase, por ejemplo, *Hegel und Hegelianismus*, pp. 37-42. Acerca del general Kutuzov y la concepción hegeliana de la historia, véase también H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 377.

50 *Aktualität und Inaktualität Hegels* [1971], en *SS*, vol. V, p. 311. Al respecto, véase por ejemplo J. Habermas, "Literaturbericht zurphilosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", en *Philosophische Rundschau*, 3-4, pp. 165-235.

Estudiar los textos de Marx produjo un doble efecto en la perspectiva de investigación de Löwith. Desde un punto de vista sistemático, suscitó una ampliación de aquélla, fechable en torno de 1931, del ámbito de la relación yo-tú al ámbito social. Rechazando igualmente la estéril alternativa heideggeriana entre autenticidad e inautenticidad colectiva, los parágrafos de *Das Individuum* indagaban en la dimensión de la pluralidad dentro de los límites de la relación de dos. De modo similar a su maestro, Löwith se desinteresaba de la esfera pública considerándola el lugar de una caída ontológica: el "mundo común" que constituía el horizonte del encuentro con el otro, poseía sí, un carácter histórico-social, pero "'nosotros dos' posee un significado fundamentalmente distinto al vago 'nosotros' [...] El uno con el otro de modo auténtico no somos 'nosotros' y menos aun es el 'se' [*man*] el uno con el otro, sino exclusivamente 'nosotros dos', 'tú y yo' podemos ser el uno con el otro".[51]

La confrontación con Marx dejó en evidencia "la íntima necesidad de una extensión y de una profundización del rumbo de trabajo anterior", dado que un examen minucioso del vínculo yo-tú no garantizaba una "plena comprensión de la realidad histórica de los problemas sociales del hombre".[52] Aunque en una carta del 31 de enero de 1934 a Dolf Sternberger –que había definido la de *Das Individuum* como una "filosofía de la intimidad"–[53] Löwith insistía en que el "análisis del mundo común no debía entenderse en un sentido tan íntimo como podía parecer", se dio cuenta de que sólo una "concreción político-social del yo humano podía poner en entredicho el punto de partida de la filosofía alemana indiscutido hasta entonces (de Descartes hasta Kant, Fichte y Stirner) centrado en un yo 'incondicionado' o en un 'tú y yo' (Feuerbach)".

Desde un punto de vista historiográfico eso significó concentrar definitivamente la atención en el fin de la filosofía clásica alemana y en el motivo, estrechamente ligado a ella, de la muerte de la filosofía propiamente dicha. Precisamente en el énfasis puesto en ese tema, Löwith reconocía la grandeza de Marx y la necesidad de incluirlo entre los clásicos del pensamiento en un período en que los manuales a duras penas le dedicaban unas pocas páginas. Como explicaba a Gadamer en una carta del 2 de septiembre de 1933: "Para mí Marx es importante sólo como exponente del

51 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 71.

52 Para una crítica de la propia perspectiva y de la de Heidegger a la luz de las tesis de Marx véase, por ejemplo, *Max Weber und Karl Marx* [1932], en *SS*, vol. v, p. 384.

53 Véase D. Sternberger, *Der verstandene Tod*, pp. 57-59. La carta de Löwith, junto a otra correspondencia, es parte del legado de Sternberger conservado en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar.

colapso de la filosofía hegeliana –la última que todavía creía en sí misma, y la filosofía como filosofía–". Semejante convicción suscitó la perplejidad de los profanos tanto como de los especialistas. Comentando el ciclo de conferencias sobre *Marx y Hegel, Concepción materialista y concepción idealista de la historia*, que Löwith dictó en Kassel en los primeros meses de 1931, algunos cronistas describieron por ejemplo los esfuerzos del conferencista por convencer al público de la talla teórica de un autor que no dice una palabra sobre los "misterios de la vida", sino que había conquistado a las masas con textos que "es preciso leer una decena de veces, para en el fondo no comprender nada".[54] Pero tampoco Heidegger se mostró particularmente persuadido, si el 14 de noviembre de ese mismo año confiaba a Bultmann su asombro porque cuando Löwith debía escribir sobre Hegel, escribiera en cambio sobre Marx, comportándose como si la historia de la filosofía comenzase con este autor.

El nuevo rumbo de la investigación encontró su primera expresión acabada en el ensayo *Max Weber y Karl Marx* de 1932, uno de los textos löwithianos mayormente apreciados incluso fuera del restringido círculo de los filósofos. Y el primero de una larga serie de estimadores fue el propio Heidegger, quien por cierto no se había excedido en felicitaciones hacia las publicaciones anteriores de su discípulo. El 19 de abril de 1932, respondiendo a la carta con que éste le había enviado el trabajo, comentaba: "Ya que no conozco a Marx ni a Weber (a excepción de *La ciencia como profesión* y algunos ensayos metodológicos), no soy capaz de tomar posición. Encuentro de todos modos que aquí usted, igual que en su escrito de habilitación, se ha sumergido a fondo en la cuestión y ha tenido también la sensibilidad para hacerlo". Del otro lado del océano llegaron pareceres favorables: el estudioso norteamericano Howard Becker definió el libro de Löwith como "uno de los estudios más bellos que este reseñista ha tenido jamás oportunidad de leer", deseoso de que algún "licenciado en filosofía desocupado" se decidiera a traducirlo sin demora.[55] El artícu-

54 Véanse H. U. Franck, "Marx und Hegel. Materialistische und idealistische Geschichtsauffassung", en *Kassler Post*, 1º de marzo de 1931, y "Hegel, Marx und der Marxismus. Kritische Betrachtungen zu einer Kasseler Vortragsreihe", en *Kasselere Neueste Nachrichten*, 4 de marzo de 1931; véase, además, *Vorlesungen und Vorträge 1912 bis 1987*, p. 20. De ese tema también se ocupa la primera parte de la tesis de doctorado asignada para su dirección a Löwith: A. von Buggenhagen, "Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx"; del mismo autor, véase *Philosophische Autobiographie*, pp. 152 y 198.

55 La reseña que Löwith menciona en varias cartas y que adjunta a muchas solicitudes de trabajo apareció en *The Annals*, 167, p. 244. Becker será contactado

lo llamó asimismo la atención de los sociólogos, al punto de que Max Solms, el 17 de febrero de 1933, escribió a Ferdinand Tönnies elogiando el escrito y recomendando el ingreso de su autor en la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*.[56]

Con su ensayo Löwith inaugura un cotejo destinado a tener gran fortuna.[57] Remitía a los nombres de Marx y Weber la matriz interpretativa fundamental de la modernidad occidental, dos lecturas alternativas de carácter igualmente complejo y global. Se concentraba en el "motivo originario" que anima su indagación, en el trasfondo no expresado y en el *ethos* de la investigación más que en la letra de las afirmaciones particulares, y recuperaba la línea que aúna las propuestas teóricas caracterizadas por una extrema fragmentariedad. Se captaba la "tendencia viva" del pensamiento de Marx en la crítica de la alienación capitalista, instaurando una sustancial continuidad entre la etapa juvenil de su producción y su etapa madura.[58] En cambio, en los escritos de Weber, Löwith volvía a

por Paul Tillich en 1939 durante el transcurso de la gestión que llevaría a Löwith a los Estados Unidos.

56 Véase F. Gräfin zu Solms (comp.), *Max Graf zu Solms. Ein Lebensgang. Briefe - Selbstzeugnisse - Berichte*, pp. 229-230.

57 El texto ha sido definido como un ejemplo "que no es posible imitar, pero que se puede tener la ambición de igualar", en *Actuel Marx*, 11, p. 7; el número monográfico dedicado al tema "Max Weber - Karl Marx" incluye además una síntesis del ensayo löwithiano, en J. Texier, "Note de lecture sur *Max Weber und Karl Marx* de Karl Löwith", *ibid*., pp. 113-118.

58 La interpretación de Marx se basa sin embargo casi exclusivamente en los escritos juveniles; con respecto a ese "punto de debilidad" de un abordaje "por lo demás brillante"; véase W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, vol. I, p. 77. Es digno de mención que Löwith no haya podido tomar en consideración los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, publicados recién en 1932. En una carta a Herbert Marcuse del 20 de abril de 1932 afirma: "Todavía no he podido hacer uso del manuscrito económico-filosófico de *Marx*; habría podido esclarecer aun más muchos aspectos relativos a la 'autoalienación'; pero creo que precisamente ese manuscrito confirma por entero, en lo esencial, la posición central que yo asigno a la autoalienación". La carta manuscrita se encuentra en el Herbert-Marcuse-Archiv de la Stadt-und-Universitäts-Bibliothek de Frankfurt. A continuación, Löwith asignará a los *Manuscritos* una importancia crucial: "Esta obra, junto con la *Ideología alemana*, constituye el acontecimiento más importante de la historia de la filosofía post-hegeliana", en *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* [1950], en *SS*, vol. IV, p. 346. El propio Marcuse resaltaría la importancia de dicha obra: "La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx de 1844 está destinada a convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de la investigación", *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, en *Schriften*, vol. I, p. 510.

encontrar vigente de manera ejemplar esa "tendencia hacia el más acá" en que había detectado la cifra de cualquier filosofía posclásica.

El momento metodológico de la investigación weberiana, sobre el que insistían en la época gran parte de los intérpretes, sufría un drástico replanteo de su importancia. Las minuciosas clasificaciones que contienen las páginas del sociólogo de Erfurt representaban para Löwith algo "muy diferente a un avance en falso de simples reflexiones sobre el método".[59] Éstas reflejan más bien, en el plano de la teoría del conocimiento, la condición de un hombre "obligado a 'investigar' por sí solo en la praxis y en la teoría, el sentido y el vínculo de las cosas": una desencantada ausencia de ilusiones que, dos años antes, había juzgado como la "más filosófica y sabia" de las actitudes posibles y que ahora –acercando la perspectiva weberiana al "ateísmo científico" de Nietzsche– era definida como el comportamiento "realmente humano".[60]

Löwith subraya cómo ambos autores se interesan en el "destino del hombre" en una época en que el capitalismo ha terminado por imponerse con la ineluctabilidad del hecho. Su modo de valorar semejante condición es, sin embargo, discrepante. Weber propone una lectura neutral pero ambigua, que sugiere el diagnóstico de un paciente informado más que el pronóstico de un médico de la sociedad. A ella sirve de contrapartida la terapia con que Marx aspira a sanar una patología social extendida. Löwith sostiene un criterio normativo diferente –la idea, distinta del hecho empírico, "de lo que dentro de este mundo capitalista hace del hombre un hombre" produce tales divergencias–. El "auténtico" tema de investigación de ambos pensadores terminaba así por tocarse con el núcleo de su filosofía antropológica, es decir, con la plausibilidad del ideal de existencia al que asigna un valor paradigmático.

Un preciso credo antropológico justifica la crítica de Marx a una condición que le parece inhumana bajo diferentes aspectos. El fetichismo de la mercancía, la escisión de *bourgeois* y *citoyen*, la indigencia del proletariado: la entera fenomenología marxista de la alienación capitalista era comprendida por Löwith como una variación económica, política y social sobre el mismo tema, la pérdida de sí experimentada por los individuos modernos.[61] Frente a esa fantasmagoría de "arcanos" y "encantamientos"

59 Nota autógrafa de Löwith en su propio ejemplar de trabajo, agregada en la página 70 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII.

60 Véase *Max Weber und Karl Marx*, pp. 338-339 y 344.

61 Véanse también *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [1936], en *SS*, vol. VII, pp. 358-359; *Man's self-alienation in the early writings of Marx* [1954],

que Marx intentaba revolucionar para plasmar la humanidad de cada cual, Weber adopta una actitud que combina denegación y aceptación. Lo que lo inspira, según Löwith, no es más el sueño fáustico de un hombre "omnilateral" que aún impulsaba la pluma de Marx, sino el de una subjetividad libre, responsable y autónoma, pero cuya humanidad no supera los límites de la esfera privada.[62] Y sólo un mundo carente de un sentido unívoco legitima una perspectiva de ese tipo.

La capacidad de derivar "consecuencias positivas de donde no las hay", la "positiva falta de fe" de quien acepta una realidad desencantada sin renunciar a defender un último "residuo de humanidad",[63] constituían también para Löwith el rasgo esencial de una imagen del hombre a la altura de la condición moderna. La diferencia entre individuo y persona, articulada en las páginas de *Das Individuum*, proporciona el trasfondo contra el cual situar esa apreciación de la propuesta weberiana. En efecto, Marx considera la división del trabajo y la descomposición en distintos papeles de la actividad individual sólo en términos de una patológica fuente de extrañamiento y, por lo tanto, como un obstáculo insalvable para la realización humana. Por el contrario, en la "libertad de movimiento" de quien no adhiere por entero a las máscaras sociales propias, Weber exalta la "fuerza de lo negativo" que permite luchar por sí en contra del mundo. El inevitable encuadramiento del universo funcional de la modernidad se vuelve, así, condición de la *chance* de ser uno mismo.

Es esta forma de resignación combativa, por cierto no carente de elementos antinómicos, la que Löwith parece preferir a la esperanza, cultivada todavía por Marx, en una conciliación final de toda contradicción. Sin embargo, el "Currículum vitae" de 1959 adscribe al ensayo un resultado indeciso: "El relativismo existencial de Weber respecto de la libre elec-

---

en *SS*, vol. v, pp. 70-93, escrito que retoma muchas páginas del ensayo del que nos ocupamos.

62 Tras leer el ensayo, el 18 de diciembre de 1963 Siegfried Kracauer escribió a Löwith diciéndole que "había comprendido por primera vez plenamente el concepto de hombre presente en Weber". La carta se conserva en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar. Para un retrato de Weber véase S. Kracauer, "Die Wartenden", en *Das Ornament der Masse*, pp. 113-114. Que el objeto principal de la investigación weberiana no está constituido por el tema de la racionalización occidental, sino más bien por el tipo de hombre producido por ésta, es lo que afirma, por ejemplo, Wilhelm Hennis. Pero en su opinión Löwith, y los primeros intérpretes como Siegfried Landshut, "tras acercarse como nadie más", equivocaron "en definitiva la sustancia del problema", en "La problematica di Max Weber", en H. Treiber (comp.), *Per leggere Max Weber*, p. 236.

63 *Max Weber und Karl Marx*, p. 364.

ción de un valor supremo me parecía tan insostenible como la tesis marxista del hombre como ser perteneciente al género".[64] Si el modelo marxiano resulta claramente incompatible con los presupuestos de la antropología del *Mitmensch*,[65] más difícil parece desentrañar el origen de las reservas frente a Weber. El rechazo por el decisionismo nihilista, al que alude la declaración autobiográfica, nace en efecto de opciones filosóficas que aún no habían tomado forma en los años en que Löwith trabajaba en este ensayo.[66] La referencia a dos númenes tutelares puede ofrecer una indicación útil. En efecto, el ideal weberiano de existencia hace variar el motivo, tan caro a Burckhardt, de "libre personalidad". Pero conquista en combate la independencia ascética y negativa que lo caracteriza: "Esta libertad de movimiento es lo que Weber precisamente no se ha 'ahorrado', sino que la ha ganado luchando sin tregua, casi por amor a la lucha misma. En cambio sí se la ha ahorrado un hombre como Jacob Burckhardt, emprendiendo conscientemente el retorno a la vida 'privada' y a la cultura de la 'vieja Europa'".[67] Que se preserve un vínculo de oposición producido por la tenaz necesidad de un antagonista –un límite señalado, desde la tesis con que obtuvo su primer título, incluso en todos sus estudios sobre Nietzsche– arroja una sombra sobre la efectiva autonomía propugnada por Weber y puede hacer plausible una aceptación sólo parcial de su propuesta.

Una adhesión a las tesis de Weber resulta desmentida ulteriormente por afirmaciones epistolares en las que vuelve a aparecer una tendencia ya manifiesta en el final de la conferencia sobre Hegel y Burckhardt. En los planes de Löwith también el ensayo de 1932 habría debido concluir con la indicación de una perspectiva capaz de corregir la unilateralidad de esos dos pensadores. El 18 de abril de ese año, escribía a Heidegger:

64 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 149.

65 En la conclusión de la primera edición del ensayo, más tarde suprimida, un rechazo explícito de la antropología de Marx es puesto en relación directa con la plausibilidad general de la investigación: "Verdades humanas no existen en principio más que una – en tanto que el hombre no es un *Gattungswesen*. Pero que no lo sea, entra ya en el sentido de la confrontación aquí desarrollada en forma de diferencia", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, p. 214.

66 Un límite común a los autores de análisis incluso brillantes de este trabajo consiste en que no diferencian en grado suficiente la posición de Löwith en 1932 de la que adoptó en años posteriores. Se hace alusión a una interpretación decisionista de Weber en *Jacob Burckhardt*, pp. 153-154, que es desarrollada luego en *Max Weber und seine Nachfolger* [1939], en *SS*, vol. V, pp. 408-418, texto retomado en "Max Weber und Carl Schmitt", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 de junio de 1964.

67 *Max Weber und Karl Marx*, p. 363.

> Le será posible ver, precisamente a partir de la conjunción Weber-Marx, qué significado ha asumido para mí la problemática social (y no el problema 'yo-tú'), aun cuando en el *Archiv für Sozialwissenschaft* me he detenido justo donde comienza el problema filosófico. Apremios económicos precipitaron la salida de un trabajo pensado como parte de un proyecto más extenso. En efecto, el 20 de abril Löwith precisaba a Marcuse: "El problema filosófico comienza naturalmente en el punto en que me detengo en el *Archiv*, y debería desembocar –en oposición a las soluciones forzadas[68] de Marx y Weber– en una 'dialéctica' de autoalienación y racionalización".

Parece lícito presumir que la integración ausente habría concernido a esa subjetividad responsable que para Weber, tanto como para Löwith, representaba el positivo correlato ético-antropológico del desencanto. La dialéctica deseada quizás habría buscado una vía media entre el solipsismo autoafirmativo de Weber y la intersubjetividad metafísicamente garantizada de Marx, una vía en la que tutelar la libertad que se abre y se mantiene en la diferencia entre individuo y persona.[69]

LA AMBIVALENCIA DEL DESENCANTAMIENTO

A principios de la década de 1930, Löwith parece vivir en un estado de gracia desde el punto de vista de la creatividad intelectual. A la redacción del ensayo sobre Weber y Marx siguió la de trabajos en los que, con mano feliz, polemizaba con los autores y las posiciones de mayor relevancia en la escena alemana de esos años, confiriendo a su dirección teórica un perfil especialmente nítido. Una carta a Leo Strauss del 21 de noviembre de 1932 ilustra las líneas de la activa didáctica y ensayística de este período. En esa carta, Löwith declara querer "mostrar cuán poco se ha consumado la secularización y cuán ambigua es esta relación secularizada del hombre moderno con el 'mundo'. En concreto, pretendo dejarlo a la vista: 1. mediante la crítica a Heidegger y Jaspers y 2. en positivo, en la prosecución de mi escrito de habilitación".[70] Sobre la base de esas declaraciones programáti-

68 El adjetivo de dudoso desciframiento podría ser "*gewaltsam*".

69 Para algunas observaciones sobre ese detalle, véase J. Weiss, "Max Weber: Die Entzauberung der Welt", en J. Speek (comp.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*, pp. 42-45.

70 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 611.

cas, empezó a indagar el tema que ganó cada vez más decididamente el centro de su reflexión: el nihilismo.

En el origen del artículo "Filosofía de la existencia" y de la extensa reseña a *La situación espiritual de la época*, aparecidos respectivamente en 1932 y 1933, encontramos un librito de gran éxito en el que Karl Jaspers volcaba el contenido de los tres volúmenes de *Filosofía* en un diagnóstico epocal de tono sombrío y revulsivo.[71] Los primeros contactos con ese autor y con su *Psicología de las visiones del mundo*, se remontaban a la época en que Löwith lo tomó en consideración como posible tutor de tesis. Durante esos años, Heidegger, si bien con ciertas reservas, había elegido a Jaspers como único aliado en una "lucha común" contra a la filosofía de ese entonces.[72] Pero a unos diez años de distancia, muy poco quedaba de ese entusiasmo de frágiles cimientos. El 21 de diciembre de 1932, Heidegger comunicaba a Bultmann su desilusión por el *pamphlet* jaspersiano, acompañándola con el temor de que la lectura de la trilogía no habría contribuido a provocar una mejor impresión. Mientras con Elisabeth Blochmann se permitía glosar en tono sarcástico: "He comprobado que es posible escribir sobre la 'situación espiritual de esta época' sin ser tocado por los acontecimientos actuales, o sin siquiera conocerlos".[73]

Algunos días antes, también Löwith había vuelto a experimentar impresiones análogas respecto de ese "cambio de rumbo hacia una visión cristiana del mundo" que no capta la "auténtica tendencia de los escritos", pues la rotula erróneamente como "filosofía de la existencia". Jaspers no era el único blanco de la estocada, tan pronto como el propio Löwith tendía a colocar juntos a los dos autores desde esa perspectiva. El 18 de abril de 1932, casi había previsto la objeción del maestro, y le había comentado con cierto temor los contenidos de su enseñanza: "Si bien sé que a usted no le interesa principalmente la 'filosofía de la existencia', sino una repetición de los

71 Véanse K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, y *Philosophie*. Jaspers comenta la reseña en una carta del 8 de diciembre de 1931 conservada en el ejemplar del pequeño libro que obsequió a Löwith. El volumen, como buena parte de la biblioteca löwithiana, no es recuperable. De la existencia de la carta, pero no de su contenido, informa el catálogo de 1973 del anticuario Blank de Stuttgart que se ocupó de su venta.

72 Véase M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, p. 33. El punto de vista de Jaspers es expuesto en el capítulo añadido a *Philosophische Autobiographie*, y en *Notizen zu Martin Heidegger*. Ya en el invierno de 1923-1924 Jaspers se había enterado, precisamente a través de Löwith, de que Heidegger, a causa de sus divergencias respecto a la idea de universidad, no lo consideraba más su "compañero de lucha", en M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, p. 293.

73 M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, p. 61.

orígenes históricos de la filosofía occidental en general, esta vez doy lecciones sobre 'Kierkegaard y la filosofía de la existencia' y, además, ejercitaciones sobre *Ser y tiempo* –he esperado cuatro años para hacerlo, pero ahora creo poder correr ese riesgo"–.

Frente a Jaspers, Löwith pareció siempre nutrir el sublime desprecio que se reserva a quienes banalizan los problemas que nos resultan más preciados. Que compartieran autores de referencia no hacía más que acrecentar el fastidio. En ese sentido, hay un ejemplo de ello en las frases despreciativas con que el 18 de octubre de 1934 Löwith describía a Jacob Klein los contenidos de una inminente monografía jaspersiana: "Por lo que me ha comentado en tren de confidencias, debería tratarse, como en el caso de Weber, de una aplicación de su filosofía a Nietzsche: esto es, lo hace 'trascender' de manera antinómica y luego lo despotencia 'dialécticamente'". Un juicio que Löwith no confiaba sólo a los amigos, sino que lo expresaba públicamente en todo su escrito. No sorprende, entonces, el orgullo herido con que en marzo de 1947 Jaspers envió al colega en su exilio en los Estados Unidos su enésimo estudio nietzscheano: "Lo hago avergonzándome un poco, porque sé bien que, tal como usted ve las cosas, el modo en que yo me intereso en Nietzsche le resulta indiferente. Usted se siente en posesión de cierta modernidad a la que yo, en cambio, concedo poco crédito sin sentirme por esto menos moderno".[74] Esas reservas encuentran su punto de cristalización en el examen de la categoría que está en el centro del diagnóstico de Jaspers, la de existencia. Ya en los ensayos de 1930 sobre fenomenología y teología protestante, Löwith se había preguntado si esa noción captaba efectivamente la realidad del hombre. Merced a un análisis del "ser-para-la-muerte" heideggeriano, había esbozado una respuesta negativa a la cuestión, ya que el concepto de existencia empleado por su maestro se mantenía en el ámbito de una interpretación religiosa de la vida. En la exasperada instancia de identificación que lo caracteriza, Löwith reconocía las huellas de un cuidado de sí de ascendencia cristiana: una formalización "criptoteológica" –el término "secularización" no aparece aún en estas páginas– que se inscribe por derecho propio en la tradición de "semisacerdotes" de la filosofía clásica alemana.[75] Los escritos subsiguientes profundi-

74 La correspondencia entre Löwith y Jaspers se conserva en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach am Neckar, repartida entre los legados de ambos autores. Dos cartas han sido publicadas en D. Kaegi, "Es ist mit unserem Leben etwas ganz, anderes geworden".

75 Véase *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, pp. 44, 62-63, 94; véase también *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, p. 28.

zaban esta crítica mostrando cómo la perspectiva adoptada por Jaspers generaba una "ilusión de perspectiva" que transfiguraba la modernidad en el reino del nihilismo consumado. Un punto de vista que Löwith, en una carta a Strauss del 8 de enero de 1933, rechazaba en términos perentorios: "Lo que combato en Jaspers es el hecho de que no deriva las consecuencias positivas del nihilismo porque es un intelectual romántico con un miedo ridículo a la 'nivelación' y la 'racionalidad'".[76] Semejante actitud tergiversaba la "positiva falta de fe" de Weber frente a la ambivalencia del desencantamiento. Es cierto que Jaspers no predicaba un "salto mortal" a la vida religiosa, pero tampoco renunciaba a una dimensión de trascendencia como única alternativa a la anulación del individuo en el engranaje de los aparatos modernos.

En el *Harvard Paper,* Löwith ironizaría sobre esta vía de fuga de la nada que llega a una "vida filosófica que está en todas partes y en ninguna".[77] En la supuesta libertad respecto de la mediocridad de la masa y de toda relación con el mundo, traslucía una ceguera muy burguesa frente al poder de la realidad, así como la fidelidad a un paradigma teórico obsoleto, el de una autoconciencia encerrada en su propio aislamiento.[78] En esa "secularización" de la antropología cristiana que identificaba en la relación con Dios la experiencia humana *par excellence* se vislumbraba también la deuda contraída por Jaspers con Kierkegaard. Y precisamente a una comparación entre la antropología del pensador danés y la de Nietzsche, sobre el trasfondo de sus diagnósticos acerca del cristianismo, están dedicados los trabajos que marcan el máximo nivel de producción alcanzado por la filosofía antropológica löwithiana.

El ensayo *Kierkegaard y Nietzsche* y el librito *Kierkegaard y Nietzsche o la superación teológica y filosófica del nihilismo*, ambos publicados en 1933, discuten de manera explícita la problemática del nihilismo.[79] Según una

76 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 618.

77 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 71.

78 "Cuán poco se ha superado esa problemática de la 'autoconciencia' lo demuestra la alternativa de la filosofía de la existencia entre el ser 'uno mismo' y el 'se' en Heidegger, y entre la existencia de 'masa' y el 'ser uno mismo' en Jaspers", en *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert* [1933], en *SS*, vol. III, p. 123. Para afirmaciones análogas véase *Existenzphilosophie* [1933], en *SS*, vol.VIII, p. 18; *Die geistige Situation der Zeit* [1933], en *SS*, vol. VIII, pp. 30-31; *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, p. 58.

79 Löwith quería dedicar a Heidegger el opúsculo nacido de una conferencia dictada en la Universidad de Tubinga en enero de 1933. El 12 de junio de ese año, aquél, desde hacía poco rector de la Universidad de Friburgo, rechazó la

probada estrategia, Löwith se interesaba en el tema a través de una confrontación entre dos de los autores que más habían marcado sus años de formación. En efecto, la "impresión indeleble" que le produjeron los escritos de Nietzsche y el "correspondiente apartarse de Kierkegaard" habían caracterizado su primer encuentro con la filosofía.[80] Pero a diferencia del acercamiento que había realizado entre Marx y Weber, el efectuado ahora entre Kierkegaard y Nietzsche no constituía una elección particularmente original: la convicción de que estos dos *outsiders* lanzaron un desafío común a la cultura europea estaba ciertamente muy difundida entre los intérpretes. Precisamente Jaspers, por ejemplo, los había colocado juntos bajo el mismo signo de una excepcional inactualidad: "Queda cada vez más claro que nos encontramos frente a la nada. Kierkegaard y Nietzsche son, por tanto, los pensadores más representativos".[81] Y si bien ya había esbozado ese paralelismo de oposición entre Kierkegaard y Marx, destinado a volverse un elemento fundamental de su reconstrucción de la "fractura revolucionaria del siglo XIX", también Löwith, a comienzos de la década de 1930, señalaba en los textos de Nietzsche y del pensador danés el punto de partida obligado para indagar el fenómeno del nihilismo.[82]

En las páginas de Kierkegaard, se presenta el nihilismo como el castigo proporcional infligido a una sociedad que ha dado la espalda a Dios.

---

propuesta aduciendo el temor de que fuera tomada como un acto de oportunismo. El texto mereció diversas reseñas, entre las que se cuenta la de H. Plessner, en *Geistige Arbeit*, 20 de diciembre de 1936, p. 15. Véase también "Überwindung des Nihilismus", en *Neue Zürcher Zeitung*, 23 de julio de 1933; H. L., "Glaube und Wille", en *Vossische Zeitung*, 29 de octubre de 1933; E. Brunner, en *Scholastik*, VIII, pp. 437-438; K. Friedemann, en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 47, pp. 519-521; K. Leese, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 16, pp. 94-95; en *Philosophische Hefte*, 5, pp. 104-105.

80 Véase *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, p. 7.

81 K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, p. 15. En la primera de las lecciones sobre *Vernunft und Existenz*, dictada en Groningen en 1935, Jaspers justificará de manera más articulada esta afirmación: véase *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, pp. 5-41. En una carta a Jaspers del 3 de abril de 1936, agradeciendo el envío del volumen, Löwith declaraba haberse sentido "muy fascinado por la brillante exposición del tema 'Nietzsche-Kierkegaard'".

82 En 1941, Löwith recordaría con estas palabras el estado de su investigación en el momento de la preparación de los dos trabajos: "La siguiente comparación entre Marx y Kierkegaard representa una corrección de la confrontación entre Nietzsche y Kierkegaard, considerada hasta el presente como la única fecunda. He trabajado en esta última cuando aún no veía en todo su alcance el nexo histórico con Marx", en *Von Hegel bis Nietzsche*, p. 187.

Repitiendo algunos motivos de su crítica a Jaspers, Löwith imputaba ese diagnóstico unilateral a una "teología filosófica de la existencia" y a una antropología de la modernidad que no había resuelto su propia relación con el cristianismo. La hipótesis era corroborada por una desconstrucción del concepto de "individuo". En la categoría que según el autor danés custodiaba el "texto originario" de la naturaleza humana, Löwith reconocía sólo las características de una existencia delineada en sentido cristiano.[83] El salto mortal hacia la fe, que disuelve los *aut aut* que atormentan al individuo kierkegaardiano, puede entenderse, efectivamente, como la suma manifestación de la autenticidad –y, por lo tanto, como el camino que de la nada conduce al ser– sólo haciendo del individuo el lugar exclusivo del problema del sentido. Un radical aislamiento respecto de toda relación intersubjetiva obra, así, como preludio a la soledad metafísica frente a un mundo que se disuelve en la nada: una "enfermedad mortal" que en términos de Kierkegaard, únicamente la relación con Dios sería capaz de sanar.[84]

Desde las meditaciones anotadas en el diario de *Fiala,* Löwith había identificado en la pertenencia del hombre a un mundo común el rasgo originario de la existencia y, al mismo tiempo, la principal fuente de resistencia a la tentación ofrecida por el más nihilista de los actos: el suicidio. Sobre la base de ese postulado, en las páginas de *Das Individuum,* el individuo kierkegaardiano era considerado en términos de una formación reactiva, como resultado de una voluntad de contraposición a una realidad compartida.[85] El estudio de los escritos de Marx y la consiguiente importancia otorgada a la dimensión social reforzaron ulteriormente la tendencia a dudar de la instancia "antipolítica" que anima el concepto "apolítico" de existencia defendido por Kierkegaard, así como su reapropiación por parte de Heidegger y Jaspers. Desde esa perspectiva, lejos de constituir el núcleo de la autenticidad, el "ser uno mismo" representaba más bien el "fruto de una disolución de todos los órdenes de la vida en sociedad" y la justificación filosófica de la "falta de un mundo [*Weltlosigkeit*]".[86] No un antídoto al nihilismo, en suma, sino un síntoma suyo, resul-

83 Véase *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, p. 59.

84 *Ibid.*, p. 56; "Kierkegaard und Nietzsche", p. 84, donde se retoman pasajes del ensayo *Existenzphilosophie*, pp. 5-6.

85 Véase *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, pp. 190-194.

86 *Existenzphilosophie*, pp. 9 y 15. Acaso resulte útil resaltar cómo la argumentación löwithiana recalca la crítica de la conciencia moral contenida en los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* de Hegel. También en este

tado de esa "bancarrota espiritual" europea de la que Kierkegaard buscaba sacar "provecho religioso", contemplando la descomposición de la sociedad como la condición necesaria para la salvación de los individuos.

La "filosofía de la vida" de Nietzsche ve en el remedio indicado por Kierkegaard la causa principal del mal que éste declaraba querer combatir. En su opinión, el cristianismo satisface de manera patológica la necesidad de un sentido que legitime la existencia frente a la nada. A la disolución de todo valor, no contraponía por ello la verdad de una religión, sino la duda, más extrema aún que la cartesiana, respecto de que la vida realmente exija una justificación.[87] Esa práctica de la sospecha lo indujo a viajar hacia una "nueva tierra del alma", en busca de una conducta "más allá del bien y del mal", de un "sí dionisíaco" a la vida como promesa de una moral en consonancia con la naturaleza del hombre.

Löwith pareció no sentir perplejidad alguna respecto del mayor alcance de esa empresa: "En el horizonte abierto por Nietzsche, el salto kierkegaardiano de la desesperación a la fe representa un 'salto mortal' que cierra los ojos frente a las posibilidades del nihilismo".[88] En efecto, con una sensibilidad para los matices mucho más aguda que la del pensador danés, Nietzsche no consideraba una "determinación fundamental de la existencia" a ser salvada por vía religiosa el nihilismo, tampoco lo consideraba el dominio de "lo absoluto en la forma de la nada", sino una situación intermedia caracterizada por una fundamental ambivalencia, la forma extrema de pesimismo y de debilidad experimentada por el género humano, pero también preludio a modalidades de vida radicalmente nuevas y logradas.

En las páginas iniciales de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche describe la más ardua de las metamorfosis del espíritu humano, aquella en que el "yo quiero" del espíritu prisionero de su propia libertad se transforma en

---

caso, debe tratar con una conciencia que se refugia en la interioridad desde que "el subsistente mundo de la libertad se le ha vuelto infiel". Resulta especialmente claro lo que se afirma al respecto en una reseña de la monografía kierkegaardiana realizada por Martin Thust, discípulo de Husserl, reproducida ahora en *SS*, vol. II, pp. 389-390. Para una ampliación de este motivo véase *Jacob Burckhardt*, pp. 165-172.

87 Al respecto véase también "Descartes' vernünftiger Zweifel und Kierkegaards Leidenschaft der Verzweiflung", en R. Bayer (comp.), *Travaux du IX Congrés International de Philosophie*, pp. 75-79. El tema había sido ya abordado en *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, pp. 19-20, y en *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 21.

88 *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, p. 64.

el "yo soy" del niño inocente por el cual "lo que existe debe ser tal como es".[89] Esa forma de naturaleza es anunciada por la doctrina del eterno retorno que representa el ápice del nihilismo y, a la vez, su posible superación. Pero fue la locura, y no la conversión a Dionisio lo que señaló a Nietzsche la vía de salida de la nada. En este resultado trágico, Löwith intuía todas las señales de la fragilidad personal, pero también la debilidad de una teoría suspendida entre la constatación científica y el precepto ético.[90] Ésta prescribe, en efecto, que la insensatez del mundo no sólo sea aceptada como una suerte de evidencia objetiva, sino asimismo instituida mediante una decisión: lo que debía ser verdad se vuelve, así, proyecto existencial e interpretación.

Löwith dedicará las páginas centrales de su monografía nietzscheana de 1935 al minucioso análisis de esa incoherencia, que traiciona la preservación del principio moderno de fe en la voluntad por parte de una perspectiva que intentaba celebrar el antiguo *amor fati*. En los ensayos examinados, le preocupa mostrar, en cambio, cómo la teoría del retorno se apoya en bases antropológicas no plausibles, derivando de allí muchos de los rasgos que hacen de ella un "sucedáneo de la religión desde el punto de vista del ateísmo". Es decir que en su base se encontraría –y éste es el tema dominante de muchas páginas que combinan, a veces de manera inarmónica, distintas estrategias refutatorias– una valoración equivocada de la naturaleza del hombre: el nuevo continente que la navegación de Nietzsche se proponía descubrir, la "naturaleza" humana, constituiría, por lo tanto, un espejismo filosófico.

Para Löwith, "humano" en general puede ser "sólo lo que es universalmente humano, así como 'natural' puede ser sólo lo que por naturaleza universal pertenece a la esencia del hombre. Pero ambos son universales siempre de manera histórica. También la naturaleza del hombre tiene, en tanto humana, su historicidad".[91] Persiguiendo la quimera de una naturaleza carente de valencia histórica –y propugnando por lo tanto, en realidad, un ideal de existencia muy determinado– Nietzsche terminó por invertir la imagen del hombre que, bajo su óptica, simbolizaba la quintaesencia de la in-naturaleza, la cristiana. Por ello su antropología se revela como una mera inversión de la posición defendida por Kierkegaard.

89 F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, en *Werke*, vol. VI-1, pp. 25-27 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 1975, pp. 49-51].

90 Para lo que sigue, véase *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, pp. 69-73, y "Kierkegaard und Nietzsche", p. 93.

91 "Kierkegaard und Nietzsche", p. 97.

Como de costumbre, esto autorizaba a Löwith a arrojar luz sobre los límites de ambos autores, superponiendo el uno al otro: un *quid pro quo* que, puesta a salvo la predilección por la propuesta nietzscheana, decretaba el sustancial fracaso de sus tentativas. Pero a diferencia de cuanto se proponía con el ensayo sobre Weber y Marx, no se aventuraba aquí en una mediación dialéctica de las perspectivas puestas en comparación, sino que confería la máxima visibilidad a su propia línea de investigación. Después de declarar que "el ser-hombre no se resuelve ni en 'ser una existencia', ni en ser una 'vida'", Löwith se situaba "más allá de Kierkegaard y Nietzsche" para plantear la "pregunta fundamental de una 'antropología' filosófica que se comprenda a sí misma", el interrogante relativo a "*qué es en general específicamente 'humano'*".[92]

Las páginas que arriesgan la respuesta más nítida a este interrogante no se cuentan entre las publicadas. De hecho, en un intercambio epistolar con Leo Strauss del invierno de 1932-1933 el examen del nihilismo dentro del marco de la filosofía antropológica alcanza una relativa coherencia. La posición adoptada por Löwith en esa correspondencia puede entenderse como la glosa a una frase de la monografía de 1933, no incluida en la edición posterior, que elogiaba la "productividad" del nihilismo, alegrándose de que una eventual superación del mismo no podría en caso alguno coincidir con su liquidación: "Si el nihilismo fuera alguna vez eliminado sin que quedaran restos de él, el hombre *como hombre* podría entonces dejarse sepultar, pues la fuerza motora en toda vicisitud humana siempre es la 'fuerza de la negación', el posible sí sobre la *base* de un posible *no*".[93]

En la carta del 30 diciembre de 1932 con que se inicia la discusión, Strauss se declaraba sorprendido por la resolución con que Löwith planteaba la problemática de la naturaleza del hombre. En efecto, el componente de invariabilidad contenido en el concepto era desmentido por el carácter históricamente determinado que reivindicaba para esa categoría. El riesgo al que veía expuesto el proyecto de su amigo era análogo al que éste había señalado en la empresa de Nietzsche: la imposibilidad de alcanzar el "verdadero" ser del hombre dentro de la selva de las interpretaciones. Y esto sucedía porque, llegado a los "límites del historicismo", Löwith no osaría pasarlos para alcanzar el ideal "íntegro" de humanidad custodiado por la antigua cultura griega.

92 Cf. "Kierkegaard und Nietzsche".
93 *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, p. 29.

La réplica de Löwith, fechada el 8 de enero de 1933, comenzaba con el rechazo de toda condena de la inautenticidad del presente sobre la base de una forma de vida del pasado.[94] Críticas de ese tenor desconocen la ambigüedad del desencantamiento y se nutren de la que en una carta del 2 de agosto de ese mismo año era definida como "una seudoteología del origen". A diferencia de Nietzsche, Löwith no soñaba con un retorno a los presocráticos que exaltara una "'voluntad de poder' por lo menos bismarckiana"; ni apuntaba, como el "infeliz Kierkegaard", a "repetir y rehabilitar [...] 'lo que está perdido'", la verdad de un cristianismo ya carente de credibilidad, y tampoco se preocupaba, como Strauss, por la suerte de una integridad humana que nunca había existido, ni siquiera en una época que habría gozado de un acceso privilegiado a la verdad. Sus intenciones eran completamente diferentes: "Yo no quiero [...] regresar de manera utópica a la naturaleza del hombre, sino que querría desarrollar las posibilidades 'auténticas', partiendo de lo que para nosotros ha llegado a ser de hecho humanamente universal y que, como por ejemplo el dinero y el trabajo, es considerado 'natural'".

No era cuestión, entonces, de contemplar una condición de naturaleza perdida, sino de proponer interpretaciones que partieran de la "segunda naturaleza" del hombre moderno, de su "artificiosidad", como de un dato de evidencia. Desde esta perspectiva, "tan innatural acerca de la naturaleza humana", la mutabilidad del elemento antropogénico, en el que Strauss encontraba una ocasión de tropiezo, terminaba por revelarse como una fuente de potencialidad. Löwith asumía la "historicidad de la razón" como algo obvio, manteniendo, sin embargo, una intencionalidad a-histórica orientada al futuro: "También yo conozco un tipo de originariedad, pero ésta no se encuentra a mis espaldas, sino delante de mí y coincide en buena medida, en lo que hace a la idea, con la 'inocencia' del puro existir del que habla Nietzsche".

En esta fidelidad, a las intenciones del experimento nietzscheano se suma una decidida atenuación de su *pathos* teórico sobre la base de una renovada instrumentación de categorías. Aun afirmando que "la verdadera virtud de la filosofía es la ecuanimidad de la indiferencia que ya no distingue entre [...] bien y mal, auténtico e inauténtico, etc., etc., sino que con Nietzsche dice sí a la existencia en su conjunto", Löwith se mantenía alejado de una sensibilidad orientada exclusivamente a las situaciones límite y los abismos de la nada, para defender el principio de que el "hombre es tal porque realiza lo universal en su normalidad".[95]

94 Véase L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 615-619.
95 *Existenzphilosophie*, pp. 17-18.

Pero la normalidad es algo raro. Sugerencias esparcidas entre los escritos de ese período concurren a retratarla como el modo en que cada cual llega a ser lo que es, realizando al propio tiempo una idea general de humanidad. Como una relación lograda con las partes de la identidad propia pasible de ser descrita con las metáforas del equilibrio, del "tener el propio centro en sí mismos" y de "poder ser de otro modo que como se es", a lo que se liga la madura capacidad de renuncia elogiada por Burckhardt y por Weber. De matriz nietzscheana son en cambio las figuras que moldean de manera diferente el mismo motivo: el "espíritu libre", con su sano egoísmo, el "buen europeo", que disuelve el dilema entre fe y ateísmo, y el hombre "bien logrado", encarnación ejemplar de una ley individual.[96]

Salvo raras excepciones, Löwith nunca se esforzó por desarrollar estas intuiciones. Quien captó la importancia de ellas para "el derecho mismo de la modernidad" fue una vez más Strauss. Una carta suya del 5 de septiembre de 1933 muestra cómo la posición de su amigo no logró eliminar la referencia a una instancia de verdad de la que, siguiendo a Nietzsche, debería haberse coherentemente despedido.[97] Pero el 30 de diciembre de 1932 ya había formulado una objeción que Löwith no tardaría en aprovechar: "Quiero expresar mi crítica de modo del todo general. Encuentro en usted todos los elementos de un humanismo y de una filosofía humana del hombre, pero estos elementos no alcanzan a unirse entre sí; esto se debe a que usted se rige de manera demasiado exclusiva según legados de nuestra tradición antihumanista, a cuya influencia no logra sustraerse. ¿Es acaso un azar el que todo humanismo que hasta ahora ha existido se haya concebido a sí mismo como un retorno a los griegos? Y usted, ¿por qué cree poder escapar a esa necesidad?"[98]

96 Véase, por ejemplo, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, p. 27, y *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, pp. 65-66, 94. En la obra nietzscheana véase, por ejemplo, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*, vol. v-ii, pp. 310-313, y *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, p. 265. El ensayo en el que Löwith ilustrará con mayor claridad estos motivos es "Can there be a Christian Gentleman?" [1948], en *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, pp. 28-36. Una versión alemana abreviada está disponible ahora en *SS*, vol. iii, pp. 163-170.

97 El espíritu del intercambio epistolar está bien expresado en una carta de Strauss a Jacob Klein: "Hace pocos días me ha llegado un pequeño libro en una edición de lujo: la conferencia sobre Nietzsche y Kierkegaard dictada por Löwith en Tubinga. Le he enviado una crítica destructiva, aun cuando *suaviter in modo*", en L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. iii, p. 469.

98 *Ibid.,* p. 614.

4
La responsabilidad de la filosofía

El 23 de abril de 1933, Löwith enviaba a Moritz Geiger, el único de sus maestros al que todavía podía dirigirse "con plena confianza", estas amargas palabras: "Es un atávico sentimiento de solidaridad, más allá del vínculo de reconocimiento que a usted me liga como discípulo, lo que me lleva a preguntarle por su condición en estos tiempos de antisemitismo programático. No sé si [...] usted pertenece a "aquellos a los que les está permitido" quedarse o si en cambio debe esperar ser despedido. En todo caso, hemos sido degradados a ciudadanos de segunda clase".[1] Dos días antes, Martin Heidegger había asumido el cargo de rector nazi de la Universidad de Friburgo. A principios de mes, a tono con el nombramiento de Adolf Hitler como canciller del *Reich*, había entrado en vigencia una ley que expulsaba de la administración pública a todos los judíos, con la excepción de los veteranos de guerra, los hijos de los caídos y los que estaban en servicio antes de 1914.

UN APOCALIPSIS PRIVADO

Los méritos militares pusieron a Löwith temporariamente a salvo de los efectos de la aplicación de la ley. Su existencia se vio convulsionada, sin embargo, por la irrupción de problemas que hasta entonces le eran del todo ajenos. Nunca, en efecto, se había interesado en cuestiones de actualidad, al punto de burlarse tranquilamente, incluso en ocasión de las elecciones que sancionarían el ascenso de Hitler, de todos los que concurrían a votar.

1 Las cartas manuscritas del 23 de abril y del 9 de octubre de 1933 se conservan en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.

Se trataba de una indiferencia todo menos impolítica, puesto que podía ver en la apelación a los derechos del hombre y a los principios liberales –tal es, por ejemplo, el tema de un intercambio de cartas con Strauss de mayo de 1933– algo todavía más "ridículo" y "penoso" que el propio nazismo, despreciable por su vulgaridad antisemita, pero no por sus principios.[2]

A esa ineptitud política, hija de los años de Weimar y de un modo de entender el papel del intelectual, se sumaba la circunstancia de que Löwith nunca había pensado en sí mismo como en un judío. Perfectamente integrado en una sociedad que de pronto lo excluía, no percibió su desventura como parte de un común destino de persecución, sin que por esto se rebajara a pactar con la zoología del régimen.[3] En ese Apocalipsis privado, confió su propia salvación a los únicos instrumentos de que disponía, los de la filosofía. El 16 de abril de 1933 escribía a Paul Tillich: "No sé aún qué será de mí; políticamente no estoy ni en la derecha ni en la izquierda, sino más que nunca en medio de la filosofía, con Hegel y con cuantos vinieron después de él".[4] Y a pocos meses de distancia también una carta a Gadamer identificaba en el ejercicio de la *theoresis* el único antídoto para el sombrío llamado de la misantropía: "Sin la filosofía, la consecuencia acaso sería la de un desprecio sublime por la humanidad entera".

La *elite* culta que no se había encolumnado con Hitler creía improbable que éste lograse mantener el poder por demasiado tiempo. Löwith compartía esta convicción y por ello no tomó inmediatamente en consideración la vía del exilio, sino que se aseguró la posibilidad de una expatriación temporaria gracias a una beca de estudio de la Fundación Rockefeller, sondeando al mismo tiempo el terreno para una nueva habilitación en Baviera o en Suiza. La condición de exiliado le resultaba desagradable por varios motivos, tal como confiaba a Strauss el 17 de mayo de 1933: "El problema general [...] está contenido en la unión de dos términos: '*judaísmo alemán*'. Según mi parecer, este problema sólo puede ser resuelto en Alemania. Un destino de inmigrante sería la última cosa de la que –de

2 Véase L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 624-627. Hannah Arendt ironizaba acerca de que Strauss, en cuanto judío, no pudiese afiliarse a un partido que tanto apreciaba, en E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 98.

3 Precisamente en esos meses Löwith descubrió que poseía "un cuarto de arianidad" derivado del padre, hijo ilegítimo de un barón vienés. También por consejo de Gadamer, decidió no revelar ese hecho. Véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, p. 54, y J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, pp. 199-201.

4 Una copia del texto manuscrito se encuentra en la Universitätsbibliothek de Marburgo.

resultar forzoso– me haría cargo".[5] A ello se sumaba la preocupación por las bases de su propia existencia, más allá de la voluntad de representar un escándalo para cuantos se habían alineado.

Su naturaleza personal y la convicción de que el "mundo actual no produciría mártires, sino sólo cómplices o indiferentes", mantuvieron a Löwith siempre alejado del gesto impactante. Ello no le impidió despedirse de Marburgo en el invierno de 1934, con un curso sobre Nietzsche en el que defendió abiertamente la dignidad de los no arios. Sus palabras las recordaría Walter Schulz por largo tiempo. El 13 de mayo de 1951, enterado del inminente retorno de Löwith a Alemania después de casi veinte años de exilio, le escribió: "Permanece aún muy viva ante mis ojos su última lección, a finales del semestre de invierno de 1933-1934. Usted dijo entonces que construir un mundo no es tan fácil como destruirlo. Algunos estudiantes con el uniforme de las SA golpearon con los pies el suelo en señal de aprobación. Recuerdo el extraño efecto que eso produjo en mí: que estuviesen humanamente convencidos de la verdad de lo que se decía, pero que no se sintieran tocados".

Envueltos en una gran reserva, los primeros indicios de un contacto con la oficina parisina de la Fundación Rockefeller se remontan al otoño de 1932. En la capital francesa, Löwith podía contar con la asistencia de Bernard Groethuysen, ya lector en Marburgo, de Alexandre Koyré, conocido en el seminario de Husserl, y sobre todo de Leo Strauss, que gozaba de una beca análoga a la suya. En Alemania, Heidegger y Jaspers se ocuparían de las cartas de recomendación.

No parece que la adhesión al nazismo haya impedido a Heidegger respaldar a su discípulo, por lo menos de esta forma, lo que no dejaría de hacer notar a Hannah Arendt, y la más ingenua Elisabeth Blochmann, en procura de desmentir rumores sobre su antisemitismo.[6] En efecto, el 6 de diciembre de 1932, se declaraba dispuesto a salir como referente y el 20 de febrero del año siguiente aconsejaba "aceptar absolutamente" la beca. Es difícil comprender qué puede haber inducido a Löwith a enviar a Klein,

5 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 623-624. Sobre la formación de una identidad judeoalemana véase, por ejemplo, G. L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*. Una lectura de esta obra junto a la autobiografía löwithiana de 1940 se ofrece en L. Ceppa, "Identità ebraica e cultura tedesca: i casi di G. L. Mosse e Karl Löwith", en *Studia Patavina*, 2, pp. 401-410.

6 Véase H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925-1975*, p. 69; M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, p. 103. A un "creciente antisemitismo" por parte de Heidegger aludía, por ejemplo, Husserl en una carta de mayo de 1933, véase B. Martin (comp.), *Martin Heidegger und das "Dritte Reich"*, p. 149.

el 25 de noviembre de 1933, una frase que ilumina esa premura con una luz diferente: "Heidegger me ha aconsejado insistentemente que acepte cualquier posibilidad que se ofrezca en el extranjero; quiere decir que no puedo estar seguro de un eventual apoyo suyo en el futuro. Como todo camarada, está contento por cada judío que se va".

El 13 de mayo de 1933, Löwith envió a Strauss el borrador de un proyecto de investigación destinado a la Fundación Rockefeller.[7] El texto está escrito con fines estratégicos de la primera a la última línea: estaba en juego la posibilidad de abandonar un ambiente que lo constreñía cada vez más a "vegetar". Tras reconstruir su propia trayectoria teórica –fijando su origen en la "positiva disolución" del sistema hegeliano en una antropología y en una filosofía social– Löwith declaraba que quería ocuparse del fascismo italiano tal como éste era teorizado por Giovanni Gentile, Pantaleo Carabellese y otros docentes romanos.[8] La investigación debería versar sobre la relación entre Estado y sociedad: a la politización de la filosofía que había seguido a la muerte de Hegel se había contrapuesto una filosofización de la vida política que encontraba su concreción paradigmática en el fascismo de inspiración hegeliana y en el comunismo de ascendencia marxista.

Las huellas de su estadía italiana, unidas a afirmaciones dispersas entre las cartas de esos seis meses, justifican la sospecha de que el tema representaba un simple *escamotage* en vista de una beca destinada más a un experto en ciencias político-sociales que a un filósofo. La respuesta positiva llegó en julio de 1933; pero Löwith, aconsejado por Heidegger y por otros colegas, presentó su renuncia sólo a partir del semestre de verano de 1934, cuidando hasta último momento su posición. Jacob Klein, Erich Frank, Paul Friedländer, Paul Jacobstahl, Eric Auerbach y Leo Spitzer habían emprendido ya el camino del exilio o se preparaban a hacerlo. La cena de despedida se celebró en casa de Rudolf Bultmann: un teólogo protestante ofrecía la última hospitalidad a un filósofo judío que "en sus leccio-

7 El manuscrito, no reproducido en las *Gesammelte Schriften* de Strauss, ofrece un primer esbozo del proyecto. No se conocen las correcciones aportadas por Strauss ni el contenido del texto entregado luego a la Fundación. Los documentos concernientes a la solicitud han sido destruidos y sólo queda de ellos un resumen (comunicación privada, Rockefeller Archive Center, Sleepy Hollow, NY, 6 de junio de 2001).

8 Como posibles directores de la investigación Löwith señalaba a Aldo Stefani, Sergio Panunzio, Gaetano Mosca y Robert Michels, advirtiendo que también quería mencionar al Istituto di Studi Germanici de Roma y a la Facoltà di Scienze Corporative de Pisa.

nes había hablado a los estudiantes de teología de la decadencia del cristianismo".[9]

Löwith llegó a Roma a principios de 1934 para quedarse hasta el 11 de octubre de 1936, fecha en que dejaría la ciudad para ir a Nápoles, donde lo esperaba el barco con destino a Japón. Hasta la promulgación de las leyes raciales de 1938, que marcaron el alineamiento definitivo con el régimen nazi, Italia ofreció un refugio precario a los prófugos judíos que no habían desarrollado una actividad política de nota.[10] Del país y de sus habitantes, Löwith retiene una imagen que mitiga la aspereza de la dictadura y acentúa los rasgos de un pueblo impregnado de *ethos* cristiano. En esa representación confluyen vicios, virtudes y lugares comunes: la indiferencia relajada frente a los destinos del mundo, un arte de arreglárselas que a menudo linda con el oportunismo o el fraude, pero también una percepción instintiva de los límites humanos. En una tierra en que se sentía "naturalmente en casa", Löwith no adoptó una conducta caracterizada por la integración mimética. Tampoco recibió, como fue el caso de algunos de sus compañeros de exilio, el don de una fe que nunca había tenido antes. En lo que a él se refería, "la leve valija de la libertad negativa" era lo único que merecía el esfuerzo de ser transportado.

En Roma, Löwith se mantuvo gracias a la beca Rockefeller, corriendo muchas veces el riesgo de caer víctima de cortocircuitos burocráticos verdaderamente grotescos.[11] La relación más significativa fue quizá la que mantuvo con Ludwig Curtius, director del Instituto Arqueológico Alemán, a quien había conocido en Friburgo en los seminarios de

9 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 81.

10 En el Archivo Político del Ministerio Alemán de Extranjeros no hay papeles sobre Löwith; ello hace suponer que no se lo consideró peligroso (comunicación del Auswärtiges Amt, Bonn, 4 de enero de 1999). Al respecto, véase en términos generales K. Voigt, *Zuflucht auf Widerruf, Exil in Italien 1933-1945*.

11 En efecto, condición para prorrogar la beca era que el beneficiario contase con un empleo al que reincorporarse al finalizar su estadía en el extranjero: la expulsión de la Universidad de Marburgo –decretada en la primavera de 1935 después de que el 5 de enero del mismo año el embajador alemán en Roma le otorgara la Cruz de Honor de los combatientes en el frente– implicará, así, la pérdida del financiamiento. La beca cubrió el período del 1º de marzo de 1934 al 1º de marzo de 1935. Obtuvo también un apoyo económico de la Fundación M. Mendelssohn. La noticia de la prórroga llegó el 24 de septiembre de 1935. Los documentos del Emergency Commitee in Aid of Displaced Foreign Scholars vinculados con el nombre de Löwith (depositados en la New York Public Library) comienzan con una carta desde Marburgo del 25 de octubre de 1933, en que se solicita información detallada respecto de un posible empleo en los Estados Unidos.

Husserl.[12] Trabó amistad además con Carlo Antoni y Delio Cantimori, colaboradores de la revista que tenía su redacción en el Instituto Italiano de Estudios Alemanes. En Villa Sciarra, que bajo la dirección de Giuseppe Gabetti gozaba de una cierta libertad respecto de la cultura del régimen, Löwith dictó incluso un ciclo de lecciones sobre Nietzsche.[13] Pero del ambiente intelectual romano en general no debieron llegarle estímulos exaltantes, si el clima era el que pintara en una carta a Strauss del 23 de febrero de

12 Acerca de la vida de Curtius véase su *Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen*, en especial pp. 451-526 dedicadas al período romano. Entre los temas de conversación con Löwith estuvo por cierto el pensamiento de Burckhardt; en una carta del 28 de mayo de 1936, Curtius le rogaba que desistiese de la intención de dedicarle la monografía al historiador de Basilea, puesto que temía las consecuencias de ese gesto para la institución que él dirigía. Eso no impidió que se ocupara de la publicación del libro y que fuera destituido por las autoridades nazis.

13 Sobre el ciclo de lecciones, véase Archivio Fondazione Gentile, Roma, sección "Enti vari", carpeta "Istituto Italiano di Studi Germanici", documento 5, detalle de las actividades 1934-1935, p. 4. El episodio también es mencionado en G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, p. 436. Acerca del Instituto véase P. Chiarini, "Giovanni Gentile e l'Istituto italiano di Studi Germanici", en M. I. Gaeta (comp.), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, pp. 150-155. En *Studi Germanici* Antoni publicó la reseña de la monografía löwithiana respecto de Burckhardt, véase *Studi germanici*, II, 2, pp. 215-219, más tarde en C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, pp. 103-106. Croce discute sobre esa reseña con Antoni en una carta del 17 de mayo de 1937, ahora incluida en M. Musté (comp.), *Carteggio Croce-Antoni*, pp. 23-24. Cantimori tradujo en cambio el ensayo dedicado a Carl Schmitt, revisando además, con ayuda de Franco Lombardi, la traducción de un artículo para el *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, en el que también presentó su aporte a la *Festschrift* en honor de Ferdinand Tönnies: véase respectivamente *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, VIII, pp. 58-83; *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XVI (2ª serie, 4-5), 1935, pp. 343-371, y XVIII (2ª serie, 5), 1937, pp. 77-79, ahora en *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, pp. 358-360. Cantimori siguió con interés, sin ocultar sus reservas a menudo debidas a grandes malentendidos, el desarrollo de la producción de Löwith. Una carta suya del 19 de diciembre 1947 comienza con la pregunta "¿Todavía me recuerda?" para señalar una interrupción de la relación. Refiere luego la utilización de *Von Hegel bis Nietzsche* en los cursos de filosofía de la historia, del libro sobre Burckhardt en los cursos de historia y cómo, junto con sus "amigos romanos", siempre se había mantenido al tanto de las vicisitudes löwithianas. El ejemplar de la monografía sobre Nietzsche que poseía Cantimori contiene un apunte sobre el "punto de vista teológico-esclesiástico del que se vale Löwith". El volumen se conserva en el Fondo Cantimori de la Scuola Normale Superiore de Pisa. La objeción es retomada en *Studi di storia*; pero véase también *Politica e storia contemporanea*, pp. 241, 244-245, 793 y 796-797.

1935: "¡No hay nada verdaderamente filosófico, de veras nada!" [...] Siento cada vez más cuánto se está espiritualmente en casa en Alemania [...]. Es infinitamente difícil –incluso con los italianos que tienen gran experiencia en cosas alemanas– encontrar una base común de diálogo".[14]

El "abismo profundo" que separaba dos mundos filosóficos alejados entre sí, le era ilustrado a Franco Lombardi en estos términos: "Todo nuestro idealismo es una *Säkularisation* de la *teología protestante* y para comprender el así llamado 'espíritu absoluto' y universal, es preciso comprender cuánto han permanecido 'protestantes-teólogos', mientras en la filosofía de Croce-Gentile etc. ese Dios increíble se transforma en un puro historicismo y actualismo". Incluso el naciente interés italiano por Heidegger se originaba en este malentendido: "Como entre nosotros el así llamado idealismo y actualismo de Kant-Fichte-Hegel no está más vivo (¡desde hace ya cien años!), ¡falta también una crítica análoga a la suya! Ya sé que usted cree igualmente que el pensamiento de Heidegger también es un idealismo y que por otra parte Gentile es más que un 'epígono' del idealismo alemán, pero no me convence".[15]

Entre los "amigos de Roma", Löwith menciona también a Giovanni Gentile. La única nota polémica en el retrato de un hombre "honesto y leal" concierne a la justificación del colonialismo fascista en Etiopía en la línea de la filosofía de la historia de Hegel. De ese tipo de oportunismo, Löwith ya había hecho una amarga experiencia en Alemania, pero ello no le impidió aceptar las colaboraciones propuestas por Gentile. En el *Giornale Critico* publicó el ensayo *La conclusión de la filosofía clásica con Hegel y su*

14 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 642-643. Respecto del contexto véase, por ejemplo, P. Casini, "La filosofia a Roma", *Rivista di Filosofia*, 2, pp. 215-242.

15 Por estas razones, Löwith se negaba a traducir un artículo de Lombardi, juzgándolo del todo incomprensible para un lector alemán. En tono de consuelo, añadía que también los ensayos de Ernesto Grassi y de Luigi Scaravelli eran "algo muy problemático": véanse respectivamente F. Lombardi, "Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia", en *Logos*, 1, pp. 234-272; E. Grassi, "II problema della metafisica immanente in M. Heidegger, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XI, pp. 288-314; L. Scaravelli, "II problema speculativo in Heidegger", en *Studi Germanici*, 2, pp. 178-199. No es sólo el cambio de residencia geográfica –Löwith escribe desde Roma a Lombardi, quien se encuentra en Marburgo en calidad de lector de italiano– sino también una convergencia temática lo que acorta las distancias entre ambos autores. Sin embargo, la conjetura que ve en Lombardi al inspirador de los esquemas historiográficos löwithianos es simplemente falsa: véase M. M. Olivetti, "II problema religioso nel pensiero di Franco Lombardi", en *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*, pp. 136-137. Véase también L. Chiusane, *Il mondo degli uomini di Franco Lombardi*, pp. 85-86.

disolución en Marx y Kierkegaard, junto a una reseña dedicada a un pensador danés.[16] Una carta del 25 de octubre de 1934 a Guido Calogero discute en cambio un ofrecimiento relativo a la *Enciclopedia Italiana*: "He escrito hace poco un breve artículo sobre R. Pannwitz. ¿Cree que haya alguna otra cosa en danza para mí? ¿Por ejemplo, un artículo sobre *Scheler*? (El artículo sobre Nietzsche ya lo ha escrito Gabetti)".[17] Fue en estas ocasiones que Löwith –como escribiría después Gentile en un juicio del 25 de marzo de 1935– dio muestras de ser un "estudioso muy serio, dotado de agudo espíritu crítico y de raro gusto por las cuestiones especulativas: pensador concienzudo, lleno de dignidad y sinceramente amante de la verdad. Dote de las más apreciables en un profesor de filosofía".

En cambio fueron raros los contactos con la otra figura de relieve en el panorama filosófico italiano. En su autobiografía, Löwith recuerda haber tenido sólo una vez la fortuna de encontrar a Benedetto Croce, "uno de los pocos espíritus que han permanecido libres" en Europa.[18] Y el parecer que éste le envió el 28 de enero de 1936, para que le fuera transmitido a Leo Spitzer en Estambul, donde existía una posibilidad de empleo, hace suponer que la estima era recíproca: "él tiene el mérito de haber emprendido el estudio en toda su peculiaridad y en su complicada y difícil psicología, de aquella corriente de la filosofía alemana que [...] fusionó en una teoría y una práctica, la filosofía y la política, la lógica y el sentimiento". Luego, *Gutachten* se cierra con una nota de cuño muy crociano: "Puesto que esta corrupción de la severa y viril filosofía, esta confusión o este hibridismo de teoría y praxis, es uno de los rasgos del espíritu contemporáneo que da lugar a un grave problema moral, se ve claro la importancia que revisten las investigaciones que Löwith lleva adelante".

La respuesta, fechada el 7 de febrero de 1936, está a tono con una deferencia que no teme puntualizar la diferencia de perspectivas: "Estoy convencido con usted de que todos estos futurismos y actualismos se han hecho en la 'cocina de la bruja' –sólo que me parece [...] que no es posible volver a Hegel, transformando su pensamiento absoluto, esto es, teo-

16 Véase *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XVII (2ª serie, 4), pp. 112-114.

17 La carta manuscrita se encuentra en el Archivio Guido Calogero, sobre "K. Löwith", Archivio Centrale dello Stato, Roma. Los artículos redactados por Löwith para la *Enciclopedia Italiana* [la "Enciclopedia Treccani"], aparecieron en el vol. XXVI-I, 1935, p. 203, y vol. XXX-I, 1936, p. 55.

18 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 85. Véanse también *Jacob Burckhardt*, pp. 360-361, y la reseña de los *Últimos ensayos* en *SS*, vol. III, pp. 424-427. Al respecto véase G. Guida, "Croce e Löwith", en M. Ciliberto (comp.), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, pp. 191-200.

lógico, en un pensamiento filosófico puramente histórico, porque precisamente la fe en la historia se ha corrompido después de 1830".[19] En algunas anotaciones posteriores, Croce confirmará ese juicio, si bien seguirá rechazando la perspectiva de investigación löwithiana. En una observación acerca del libro sobre Burckhardt, apuntará que el mismo está "todo impregnado en el sentimiento de pérdida y de escepticismo de su autor". En cuanto a *De Hegel a Nietzsche*, mencionado en una obra de 1945, es ciertamente "lo mejor con que se cuenta al respecto", pero se basa sobre la "persuasión de que la historia allí narrada es la historia de una decadencia filosófica o, en todo caso, de una no filosofía".[20]

LA REVOLUCIÓN DEL NIHILISMO

Como todo escéptico que se precie, Löwith nunca abundó en aclaraciones acerca de las motivaciones o las etapas de su propio pensamiento. La existencia de un resuelto cambio de rumbo en los escritos subsiguientes a la toma del poder por parte de los nazis, encuentra, sin embargo, distintas confirmaciones. Una de las más elocuentes aparece en las páginas con que termina el *Harvard Paper*: "Sólo el hecho consumado de la revolución [política] me obligó a revisar el rumbo intelectual en que me había movido desde los años de estudio en Friburgo, sin saber adónde me llevaría".[21] No fue por lo tanto una aporía insoluble lo que impuso una pausa al proyecto de una antropología de la modernidad. Tanto su modulación, como la desaparición de algunos motivos que entretejían su trama, representan más bien el precipitado de una reflexión con respecto a la responsabilidad de la filosofía.

La nueva conciencia maduró sobre la base de una interpretación del régimen hitleriano en términos de una "revolución del nihilismo", de una subversión que no apuntaba a instaurar un nuevo orden político, sino a hacer *tabula rasa* de todos los valores de la tradición europea. De modo similar a como lo hacían Hermann Rauschning y Leo Strauss, también

19 El "Parecer sobre Karl Löwith", junto con la carta a un *Lebenslauf* löwithiano, está reproducido ahora en G. Cantillo, R. Viti Cavaliere, *La tradizione critica della filosofia*, pp. 13-15. El juicio de Croce y su traducción al inglés se conservan también en la Hartford Seminary Library.

20 Véanse respectivamente B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, p. 94, y *Discorsi di varia filosofia*, vol. 1, p. 113.

21 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 137.

Löwith caracterizaba la tonalidad fundamental del nacionalsocialismo como un anhelo apasionado de "destruir el mundo presente, un deseo no acompañado por ninguna clara concepción de lo que se quiere poner en su lugar".[22] En ese "nihilismo elevado a la segunda potencia"[23] volvía a encontrar una consonancia profunda con la actitud de toda una generación de intelectuales. Eso lo determinó a reconsiderar la posición teórica asumida hasta entonces. El resultado fue una acusación de complicidad por haber contribuido, sin intención de hacerlo –lo que constituía el más amargo de los agravantes– al "miserable destino" que la cultura alemana se había forjado con sus propias manos.

El veredicto no dejaba afuera ni siquiera a quienes habían pagado en persona por esta miopía. En efecto, recordando la suerte que habían corrido los miembros judíos del *George-Kreis*, Löwith se preguntaba: "Han preparado caminos hacia el nacionalsocialismo que ellos mismos no transitaron. Pero me pregunto cuál de los jóvenes más radicales que maduraron en la generación de la guerra no le ha preparado el camino, a través de la legitimación de la disgregación y la crítica del estado de cosas existentes". Y aludía al tiempo en que su identidad judío-alemana no había sido aún herida, al añadir: "Yo mismo he contribuido a la destrucción antes de que los caminos se separasen".[24]

La admisión se apoya sobre un concepto de responsabilidad esbozado en algunos escritos que examinan la relación entre el pensamiento de Nietzsche y el nazismo. En esas páginas, Löwith diferenciaba una noción de responsabilidad entendida en sentido "intelectual" o "histórico" de otra comprendida en clave más estrictamente política. Esta última es propia de todo agente comprometido en la esfera pública: tanto del hombre de ciencia que pone su doctrina al servicio de un movimiento político –ésta fue, por ejemplo, la opción de Heidegger y de Carl Schmitt– como de quien traduce en la práctica contenidos ideológicos de otros. Distinta y no equiparable a ésta es la responsabilidad de quienes –como Nietzsche y, en medi-

22 Véase H. Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*; L. Strauss, "The German Nihilism", en *Commentaire*, 86, pp. 352-378. Véase sobre el particular G. Sadun Bordoni, "Löwith e il nichilismo politico europeo", en *Humanitas*, 2, pp. 257-259. Resulta evidente, por una carta de René König del 28 de mayo de 1939 que Rauschning apreciaba las monografías löwithianas sobre Nietzsche y Burckhardt. Para un panorama de las interpretaciones del nazismo como resultado de una revolución nihilista, véase, por ejemplo, S. Forti, *II totalitarismo*, pp. 67-81.

23 La expresión, más tarde suprimida, aparece en el texto mecanografiado del *Harvard Paper*, p. 30.

24 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 24 y 137.

da muy diferente, el propio Löwith– contribuyeron a crear "un clima intelectual en que determinadas cosas se hicieron posibles". Y lo hicieron cultivando un modo de pensar que no conoce límite ni *pietas*, pero que con una "coherencia mortal" avanza hasta las más extremas consecuencias. La "peligrosidad" de esa actitud parecería confinada al cielo de la teoría; sin embargo, según una intuición hegeliana, "una vez que se ha revolucionado el reino del espíritu, tampoco la realidad es luego capaz de oponer resistencia".[25]

El cambio que Löwith introdujo en su reflexión parte de dichas premisas, y se articula en dos momentos que marchan a la par. Mediante una confrontación con Heidegger y con Schmitt, explicitó las implicaciones políticas de cierto tipo de filosofía; luego, a través de una sugestiva contraposición entre Nietzsche y Burckhardt, señaló una primera alternativa a un pensamiento plegado a las exigencias del presente, despidiéndose, simultáneamente, de un estilo teórico embrujado por la "magia del extremo".

En una carta a Max Horkheimer del 29 de junio de 1936, Löwith afirmaba que deseaba escribir un ensayo de "política filosófica", entendiendo por ello una indagación respecto de las "necesarias consecuencias políticas de toda filosofía orientada según el tiempo, el hombre y la historia". El artículo, nunca publicado, debía tratar de algunos célebres casos de componenda entre filosofía y poder, del respaldo a la monarquía prusiana por parte de Hegel a la militancia nazi de personajes como Heidegger y Heyse. La tesis de base era formulada de manera tajante: "La mayor parte de las veces esto se nos representa de manera muy superficial: o como mero acomodamiento oportunista, o como el deplorable vicio estético de una filosofía pura. Pero en mi opinión es importante reconocer que la posible politización de determinada filosofía es ya visible en su propio principio".[26]

Esas palabras se inspiraban en un autor al que Löwith había ya considerado con interés. Alejado aún de una concepción materialista de la historia, el joven Marx había sostenido que la inversión práctica de una teoría deriva de su más íntimo núcleo conceptual.[27] También Löwith,

25 *Friedrich Nietzsche (1844-1900)* [1944], en *SS*, vol. VI, p. 397. Véase también *Nietzsche nach sechzig Jahren* [1956/1960], en *SS*, vol. VI, pp. 451-453.

26 M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. XV, p. 580.

27 Véase K. Marx, "Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", en K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. XL, pp. 326-327. La frase está puesta como epígrafe en *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, p. 343, pero se atribuye erróneamente a la *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

remitiéndose a esta perspectiva, declaraba que "el pensamiento hace madurar a veces consecuencias prácticas en las que ciertos presupuestos de ese mismo pensamiento son descubiertos".[28] Pero a diferencia de Marx, no se refería a un sistema como el hegeliano –para el cual un compromiso con la esfera política podía representar una contradicción–, sino a una doctrina transida de historicidad como la de su propio maestro.

En abril de 1933, en la cumbre de la fama, Martin Heidegger aceptó el nombramiento como rector de la Universidad de Friburgo. Del nacionalsocialismo, como escribiría en enero de 1948 al indignado Herbert Marcuse, esperaba "una renovación espiritual de la vida en su conjunto, una composición de los contrastes sociales y una salvación de la existencia occidental de los peligros del comunismo".[29] Pero el viraje político ofrecía por sobre todo la ocasión de reforzar el impulso originario del saber –el de los antiguos griegos– en una época en la que el triunfo de la especialización había secado "la raíz común de las ciencias".[30] Dentro del marco de una filosofía de la historia profesoral, Heidegger identificaba en la universidad el motor del renacimiento del *Volk* alemán, el lugar donde emprender "el camino para encontrar el propio destino en la historia como pueblo occidental". Un año bastó, sin embargo, para que se convenciera de que el mezquino *establishment* no apreciaba suficientemente el refinamiento teórico del apoyo que le brindaba. Pidió, pues, que se aceptara su renuncia, trasfigurando su propia desgracia política en el episodio irrelevante de una vicisitud epocal: un minúsculo error en esa gigantesca serie de "yerros" que es la historia de la metafísica.

La elección de Heidegger representó para Löwith un hecho inesperado pero, al mismo tiempo, la "evidencia general de un cambio de época"[31] de la filosofía. Esa decisión no fue considerada como un cómodo y ventajoso alineamiento, sino antes bien como un gesto coherente con la

28 *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* [1953; 2ª ed.: 1962], en *SS*, vol. VIII, p. 171. En su crítica a Schmitt y a Heidegger, Löwith interpretará el enunciado según la perspectiva del joven Marx; para una lectura diferente de ese fragmento, véase, por ejemplo, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard* [1934-1935], en *SS*, p. 512, y *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 124.

29 H. Marcuse/M. Heidegger, *Briefwechsel*, en P.-E. Jansen, *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ. Ein Materialband zu Herbert Marcuse*, p. 137.

30 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 104. Sin embargo, por sobre todo véase *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34*, en *Gesamtausgabe*, vol. XVI, pp. 107-117. Para una primera orientación en la tan profusa literatura al respecto, véase al menos G. Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtürberblick zum NS- Engagement der Universitätsphilosophen*.

31 *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen* [1938], en *SS*, vol. I, p. 254.

posición teórica defendida por el maestro. Fue un trauma intelectual que también tuvo repercusiones en la esfera privada. Los primeros síntomas de malestar en una relación que en 1940 juzgará "concluida", se manifestaron ya durante los meses en que Löwith buscaba financiamiento para mantenerse en el extranjero.[32] Tras un encuentro en Friburgo en otoño de 1933, ambos se vieron en Roma en ocasión de las conferencias heideggerianas sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*, dictadas el 2 de abril de 1936 en el Instituto de Estudios Germánicos, y sobre *Europa y la filosofía alemana*, que tuvo lugar el 8 de abril en la Bibliotheca Hertziana.[33] En esa circunstancia Heidegger confirmó a Löwith el nexo entre su propio pensamiento, en especial la categoría de "existencia", y la adhesión al nazismo. Durante la conversación, llevaba casi con seguridad, prendida en la solapa del saco, una cruz esvástica: "horripilante falta de tacto" frente al discípulo forzado al exilio.[34] Después de alguna carta de circunstancia, la relación se interrumpiría hasta la década de los 1950.

32 A la afirmación incluida en la carta a Klein del 25 de noviembre de 1933, citada en el parágrafo anterior, puede sumarse otra, dirigida a Gadamer el 9 de septiembre del mismo año: "La evasividad de Heidegger me repugna, inclusive cuando no podía esperarse nada diferente".

33 Ya en el verano de 1934 empezaron a circular rumores sobre la iniciativa; en agosto de ese año Löwith comentaba bromeando con Klein: "Dudo mucho de ver al pequeño Savonarola en Roma. Me divertiría realmente viéndolo 'existir' en Roma, tan poco desenvuelto como es él". El 26 de marzo de 1936 Heidegger escribió a Gabetti anunciando su llegada e indicando un único nombre al que enviar una invitación, el de Monsignor Pietro Pisani. En una segunda carta del 24 de abril de 1936, que va adjunta a una carta a Gentile, se alegra por la "amistosa acogida", agradeciendo a Antoni. Las cartas mecanografiadas se conservan en el Istituto di Studi Germanici, Roma; la dirigida a Gentile, en la Fondazione Giovanni Gentile, Roma. Para un comentario y, en general, sobre las relaciones entre Heidegger y Gentile véanse G. Sasso, "Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. Documenti e aneddoti", en *La cultura*, 1, pp. 35-45; F. S. Trincia, "Filosofi e totalitarismi in Italia e Germania", en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, pp. 217-268.

34 No hay investigación acerca del nazismo de Heidegger que no mencione el episodio relatado en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 56-59. Menos conocido es el contenido completo de la apostilla: "¡La barbarie profundamente arraigada precisamente también entre los alemanes más cultos, su falta de tacto a menudo horripilante! ¡Cómo podría explicarse de otro modo […] la cruz esvástica de Heidegger de paseo con nosotros en Frascati!", en *Von Rom nach Sendai*, p. 11. Para una interpretación que liga esta vicisitud con la ruptura definitiva entre los dos, véase H.-G. Gadamer, "Vi racconto questo secolo aggrappato al Titanic", Hermann Heidegger, el hijo del filósofo y testigo ocular, niega en cambio este hecho, sosteniendo que fue sólo su madre quien, por consejo de la Embajada alemana, portó el distintivo. Véase "An Heideggers

Al juicio negativo por la conducta de Heidegger se une en Löwith una valoración de su militancia filosófica caracterizada por una inextricable ambigüedad. Incluso en las etapas más ásperas de la polémica con su maestro acabará por encontrarse así "en la situación de Balaam, aquel profeta de los moabitas que había partido para maldecir a Israel y cuyos labios no hacían más que pronunciar bendiciones".[35] Es éste el irónico castigo para una exaltación de la estatura teórica de Heidegger que quiere al mismo tiempo condenar sus implicaciones políticas; para una posición que intenta el elogio del "'buen' filósofo (incluso el mejor) de un mal 'momento' histórico".[36] Consiste en una actitud sin duda singular, pero común a casi todos los discípulos del pequeño mago de Messkirch. Y no sólo a ellos. Löwith, por lo demás, era plenamente consciente de ello, si en una carta del 9 de enero de 1948 a Delio Cantimori –que había juzgado el ensayo respecto del nazismo heideggeriano "malo pero bello"– replicaba con cándido asombro: "¿Por qué malo? En el fondo es una apología de Heidegger".[37]

La primera reacción al discurso sobre *La autoafirmación de la Universidad alemana*, con el que Heidegger ponía su doctrina más a la cabeza que al servicio del movimiento hitleriano, está contenida en una carta a Strauss del 2 de agosto de 1933. Rebatiendo al amigo que lamentaba el tono poco sincero del discurso, Löwith precisaba: "'Hipocresía' en sentido estricto no percibo; sí acaso –como siempre– refinada ambigüedad (óntico-ontológica)", no tan diferente, a fin de cuentas, de la propia de la filosofía "ontológico-prusiana" de Hegel. Declaraciones posteriores confirmarían esta impresión, describiendo el discurso como la "quintaesencia de la ambigüedad", como un texto que deja en una situación dudosa si "echar mano a la compilación de los *Presocráticos* de Diels o ponerse a marchar con las SA". Recién con el ensayo sobre *Las implicaciones políticas de la filosofía de*

Revers", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 de enero de 1998, p. 19 (confirmado con mayores detalles durante una conversación privada el 2 de febrero de 1999).

35 E. Weil, "Le cas Heidegger", en *Les Temps Modernes*, 22, 1947, p. 133.

36 "Reponse a M. De Waelhens", en *Les Temps Modernes*, 35, 1948, p. 373.

37 La carta, un manuscrito en lengua alemana con algunas frases en italiano, se encuentra en el Fondo Cantimori de la Scuola Normale Superiore de Pisa. El motivo está bien especificado en R. Wolin, "Karl Löwith and Martin Heidegger - contexts and controversies: An introduction", en *Martin Heidegger and european nihilism*, pp. 1-25, y en F. Bianco, "Fedeltà nella distanza. Il confronto di Löwith con Heidegger", en *Colloquium Philosophicum*, III, 1998, pp. 145-162. Para una reseña de las posiciones de los discípulos véanse G. Anders *et al.*, *Su Heidegger*, y el menos logrado R. Wolin, *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*.

la existencia de Heidegger –publicado en el Japón en 1940, luego en Francia en 1946– el análisis se vuelve más cuidadoso.[38]

Basándose sobre lo que había admitido Heidegger durante el encuentro de Roma, Löwith identificaba en la categoría de la existencia el elemento de "homogeneidad" entre la teoría de su maestro y su adhesión al nazismo. Fiel a la línea interpretativa depurada en Marburgo, planteaba en primer lugar el análisis en clave antropológica, resaltando la importancia que revestía el carácter "siempre mío" atribuido al *Dasein*. Desde esa perspectiva, la politización del pensamiento heideggeriano no implicaba un "salto" o una ruptura, sino un simple "pasaje", una "traducción" en clave *volkisch* de un ideal solipsista de existencia. De modo similar a como en las páginas de *Ser y tiempo* el individuo particular se relaciona con sus semejantes, también el pueblo alemán habría alcanzado su propia autenticidad refiriéndose de modo exclusivo a sí mismo. Al ignorar la pluralidad constitutiva de la esfera política, Heidegger terminaba por proponer una visión de la historia fundada en macrosujetos recíprocamente indiferentes, cuyas implicaciones eran, si no totalitarias, al menos no-liberales.

A conclusiones análogas ya había llegado Löwith en el ensayo *Decisionismo político*, un trabajo de 1935 que bajo varios puntos de vista anticipa las páginas acerca del *engagement* de su maestro.[39] Prudentemente firma-

38 El texto, aparecido en el otoño de 1940 en la revista *Shisoh* y publicado, no sin imprecisiones, en *Les Temps Modernes* en noviembre de 1946, corresponde en gran medida a *Der europäische Nihilismus*, pp. 514-528, y a *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 27-45. En una carta a Hannah Arendt del 17 de marzo de 1946 Löwith proponía el artículo a la *Partisan Review* precisando que lo había escrito para "aclararse a sí mismo [...] el íntimo nexo entre la tradición política [...] y la posición intelectual" del maestro. Ya el 8 de mayo de 1940 Leo Spitzer, entusiasta de estas páginas, se las había enviado a Arthur Lovejoy, quien las definió como "excelentes" y se puso en búsqueda de un traductor para hacerlas aparecer en una publicación americana, lo que no llegó a suceder. Cómo llegó el artículo a la revista de Jean-Paul Sartre aún está por saberse. Al traductor del ensayo, Joseph Rovan, se debe también la versión francesa de la primera edición de la *Carta sobre el humanismo* que Heidegger envió ese mismo año a Jean Beaufret. Acerca del contexto, véase D. Janicaud, *Heidegger en France*, pp. 120-127.

39 La consonancia entre ambos ensayos impulsó a Löwith a su parcial fusión; así, en 1960 volvió a publicar ese artículo con el título *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*. El ensayo de 1935, que estriba en la elaboración del último seminario dictado en Marburgo, fue redactado en Roma durante el otoño de 1934 e inmediatamente llevado al italiano por Cantimori. Respecto del contexto de la traducción véase, por ejemplo, C. Galli, "Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, l, 1979, en especial pp. 88-92,

do por el profesor Hugo Fiala de la Universidad de Madrid,[40] el artículo abordaba sólo de manera oblicua la dimensión política del pensamiento heideggeriano, para detenerse en la obra de Carl Schmitt, cuya militancia nazi en el campo del derecho suele ser comparada con la de Heidegger en el ámbito filosófico. En ese escrito, Löwith se concentraba sobre la distinción entre amigo y enemigo en la que, según la hipótesis schmittiana, estriba la esencia de lo "político".[41] Desprovisto de un criterio para justificar la hostilidad entre los hombres, Schmitt identificaba en el caso límite de la guerra la instancia suprema de la vida asociada, el "estado de excepción" que reduce todo ordenamiento jurídico al ejercicio de la soberanía absoluta, y toda determinación del individuo a la disponibilidad a matar o morir. En semejante condición, "el *status* político asume *de facto* valor normativo para todas las obligaciones a él subordinadas":[42] una visión que se sustenta sobre la idea de un hombre íntegramente politizado, contrapuesto sin mediación a un Estado total.

Un modelo antropológico que liquida toda dimensión impolítica de la existencia difícilmente podía encontrar el favor de Löwith, ya que descuida, en efecto, los múltiples papeles encarnados por cada individuo, una variedad espuria y anticipatoria de una "libertad de movimiento" más que de conflictos insolubles entre "cualidades privadas y públicas del hombre".[43] Por lo demás, se soslaya que la importancia excepcional atribuida

---

y W. Schieder, "Carl Schmitt und Italien", en *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 37, 1989, en especial pp. 5-7.

40 La novedad de los temas y del estilo argumentativo, junto a la utilización del seudónimo, creó más de un malentendido. El 10 de noviembre de 1935, Gadamer informaba a Löwith que en Marburgo nadie había reconocido al autor del artículo; Schmitt, en cambio, sospechó de Lukács como probable autor. El equívoco ha concitado más de una vez la atención de G. Sasso: véase "Ancora su Leo Naphta e Hugo Fiala", en *La cultura*, 1, 1992, pp. 119-124.

41 Véase C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Al respecto, véase también H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der "Begriff des Politischen"*, p. 60 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2007]. El texto se remite a un ensayo de Strauss que Löwith tenía bien presente en el momento de la composición del artículo: "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*", en *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 217-238. En cuanto a interpretaciones de Schmitt en ese período véase por ejemplo, M. Surdi, "Critica della categoria del politico: 1932-1937", en *aut aut*, 170-171, 1979, pp. 197-228.

42 *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* [1935-1960], en *SS*, vol. VIII, p. 53.

43 Resulta de interés la profundización del tema –en una inusual toma de posición sobre temas de actualidad– en el texto mecanografiado "Ein Diskussionsbeitrag zu 'Atomenergie und menschliche Verantwortung'", aparecido luego parcialmente en *Neue Rundschau*, XCV, 1-2, 1984, pp. 54-59.

a dichos papeles es típica de una "situación de emergencia" pero nunca puede elevarse a norma de conducta. Incluso la doctrina schmittiana parecía, por ello, impedir una comprensión de la esfera pública en términos pluralistas, tal como testimonia, entre otros aspectos, su apología de los "densos lazos de sangre" y la consecuente devaluación de los tenues vínculos que unen entre sí a los sujetos políticos.[44]

Pero apartándose de manera tajante de una perspectiva de filosofía antropológica, en sus dos ensayos, Löwith también ponía de relieve el rasgo nihilista de las teorías de Heidegger y Schmitt, imputándolo a la historicidad general de sus categorías fundamentales.[45] En las páginas de *Ser y tiempo*, el *ser-ahí* carece de una determinación remitible a una eterna naturaleza humana o a cualquier instancia sustraída al fluir del tiempo. Lejos de poseer un destino metafísico, el *Dasein* plasma su propia autenticidad en la "decisión anticipatoria" del ser-para-la-muerte. Mediante una elección resuelta se hace cargo de la nulidad de su fundamento, reconocerse enteramente fundado en sí mismo y radicalmente libre. Desde esa perspectiva, tanto el objeto como el momento de la decisión permanecen carentes de determinación: "Con la decisión se ha alcanzado ahora esa verdad que, a fuer de *auténtica*, es la más originaria del *Dasein* [...]. Pero, ¿a qué se decide el *Dasein* en la decisión? ¿A qué podrá decidirse? La respuesta *sólo* puede ser dada por el acto de decisión mismo". El acto del decidir constituye el "historizarse" del *Dasein* que adquiere así el valor de un destino.[46]

A los ojos de Löwith, la afinidad entre el nihilismo de la resolución propugnado por Heidegger y el decisionismo desligado de todo vínculo que atraviesa la teoría de Schmitt resulta evidente. De hecho, "soberano", según el jurista alemán, es quien decide sobre el estado de excepción en el cual "ya no hace falta derecho para crear derecho", ya que esta tarea compete a quien tenga en sus manos la decisión absoluta.[47] Ambos autores comparten la convicción de que, en un marco normativo reducido a cero, la

44 Véase *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, p. 55.

45 Es significativo al respecto que durante la discusión en *Les Temps Modernes*, Löwith no haya aceptado la invitación a discurrir sobre "el ser en común auténtico" en el pensamiento de Heidegger, tema que constituía un motivo fundamental en su escrito de habilitación. Véase A. De Waehlens, "Réponse a cette réponse", en *Les Temps Modernes*, 35, 1948, p. 374. Una breve alusión está en cambio presente en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 141.

46 Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 297-298 [trad. esp. cit., pp. 315-316]. Con respecto a la historicidad auténtica como "destino" del *Dasein* véase pp. 384-385 [trad. esp. cit., pp. 400-401].

47 Véase C. Schmitt, *Politische Theologie*.

fuente de toda validez reside sólo en una instancia subjetiva e históricamente determinada: una idea que, según Löwith, despejó el camino hacia "la opción por la resolución de Hitler y posibilitó la revolución política en términos de una 'revolución del nihilismo'".[48]

Prestando atención al carácter nihilista de las posiciones indagadas, Löwith había realizado un fundamental cambio de enfoque. Lo que entonces se ponía en duda no era ya la plausibilidad antropológica, sino la sustancia filosófica misma de las doctrinas en examen. Y, por consiguiente, el significado del proceso, posterior a la muerte de Hegel, que había transformado la clásica reflexión con respecto a las estructuras eternas e inmutables del ser en un pensamiento interesado esencialmente en el hombre y la historia. El "existencialismo político" de Heidegger y Schmitt vivía, en efecto, de una exclusiva "orientación del ser según el tiempo y del serahí según la historicidad". El "decisionismo ocasional" que lo caracterizaba se basaba en el axioma de que "los acontecimientos políticos de esa época, precisamente en virtud de su casualidad, pertenecen a la esencia de la existencia, en idéntica medida en que esta última, dada su historicidad, se sitúa en el terreno de la 'facticidad'".[49]

Tales eran para Löwith los síntomas más evidentes de una desnaturalización de la actividad filosófica. Elevando el tiempo y consecuentemente la historia a fuente de la verdad, la filosofía se había transformado en una instancia de acción e intervención y, luego, intencionalmente o no tanto, en "instrumento de legitimación de cualquier forma de terror político".[50] Ya no se entendía a sí misma como la contemplación de la "esencia duradera de las cosas humanas", sino como "el propio tiempo apresado por el pensamiento", y se había encontrado sufriendo la irónica confirmación de otro célebre *dictum* hegeliano: aquel según el cual "la historia es el tribunal del mundo", la instancia suprema e inapelable de justicia. Sólo al sobrevalorar su propio poder sobre la realidad –o ignorar su peculiar fragilidad– había podido ilusionarse con no caer presa del presente, hasta convertirse en una forma más o menos inconsciente de ideología.

48 *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, p. 61. Al respecto véase C. Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*.

49 *Der europäische Nihilismus*, pp. 514-515. Al respecto, véanse H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, en *Schriften*, vol. III, pp. 7-44; H. Schnädelbach, "Politischer Existentialismus- zur philosophischen Vorgeschichte von 1933", en *Zur Rehabilitierung des animal rational*, pp. 346-355.

50 W. Ries, *Karl Löwith*, p. 38.

La "fractura revolucionaria del siglo XIX", que Löwith había situado en el origen de una "humanización" de la teoría hegeliana, perdió así su positivo valor de "experimento productivo" trasmutándose en el preludio a una "autoeliminación" de la filosofía.[51] El inesperado elogio a Hegel que termina el ensayo sobre Schmitt es el primer indicio de una actitud diferente frente a la perspectiva a la que hasta ahora había adherido Löwith con convicción. En un encomio de su inactualidad, Hegel era retratado aquí como "un sabio para el cual el espíritu representaba la vida del hombre y aquello que lo libera de todo vínculo inmediato, volviéndolo así capaz de una decisión espiritual".[52] Un concepto de decisión antitético del propuesto por Marx y por Kierkegaard.

Introduciendo una ostensible corrección en el esquema interpretativo elaborado en Marburgo, Löwith reunía ahora a los dos albaceas más radicales del legado hegeliano. Su sospecha respecto de toda teoría reacia a volcarse en una crítica de la actualidad, transformaba, según él, a los pioneros de la filosofía antropológica en involuntarios precursores del nihilismo político. Ése era el tema de una carta a Gadamer fechada el 9 de septiembre de 1933: "Hegel fue el último 'pensador existencial'; todos los otros, hasta Heidegger, ya no creen en el pensamiento, sino sólo en elementos de la existencia que, en último término, no son filosóficos porque no tienen en cuenta la diferencia entre pensar y actuar. De ello deriva su ambiguo y primitivo zambullirse en los eventos históricos, en las pasiones y en la política".

Löwith sabía que Marx y Kierkegaard se situaban mucho más allá de la línea de la nada. En la idea de una sociedad futura o de un retorno al cristianismo de los orígenes, aquéllos todavía contaban con un "centro de gravedad" normativo desconocido para los cultores de la resolución que es fin en sí misma.[53] No obstante ello, Löwith consideraba las tesis de

51 Véase, por ejemplo, "Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra" [1960], en *La sinistra hegeliana*, pp. 439-470.

52 "Politischer Dezisionismus", en *Revue Internationale de la Théorie du Droit*, 9, p. 123.

53 Véase *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, p. 59. Una crítica al inadecuado alineamiento de Marx y Kierkegaard es realizada por A. Caracciolo, *Karl Löwith*, pp. 80 y 96-99. También es discutible la aproximación de dos pensadores bajo el signo de una común desconfianza en la filosofía: véase, por ejemplo, H. Arendt, "What is Existenz Philosophy?", en *Partisan Review*, 1, 1946, pp. 34-56. Véanse también, F. Fergnani, "II 'bifrontismo' di Hegel e la sinistra hegeliana (a proposito dell'antologia di Karl Löwith)", en *II pensiero critico*, 2-3, 1961, pp. 69-96, y C. Maietich, "II socialismo ateo di Marx nell'interpretazione di Löwith", en *Prassi e teoria*, 2, 1979, pp. 221-238.

Heidegger y de Schmitt como el punto terminal de la metamorfosis emprendida por los dos mayores exponentes de la izquierda hegeliana. Con los "pensadores finales" del siglo XIX se consumaba enteramente esa *trahison des clercs* –la expresión aparece en una carta a Tillich del 4 de octubre de 1941– que hizo de la filosofía una teoría "enteramente historicizada y existencializada". Esa muerte de la filosofía, promovida por Marx, por Kierkegaard y, hasta 1933, por el propio Löwith, no indujo a un más auténtico ideal de humanidad, sino a su destrucción.[54]

LA MAGIA DEL EXTREMO Y LA FASCINACIÓN DE LA MODERACIÓN

Un diagnóstico de este tipo desafiaba a proyectar una alternativa a una teoría orientada de manera exclusiva hacia el hombre, el tiempo y la historia. Löwith denominará "crítica de la existencia histórica" el proyecto que, tomando como punto de partida una problemática fidelidad al sentido originario del filosofar, suma una desconfianza respecto de los mitos modernos con la voluntad de despejar toda vía de escape de un mundo desencantado. En su versión más madura –elaborada en los escritos subsiguientes al retorno del exilio–, se traducirá en una *scepsis* radical frente al pensamiento obsesionado por el "espíritu de la época". Le servirá de corolario una indagación respecto de la dimensión denegada del cosmos natural, tendiente a captar en sus "verdaderas proporciones" la relación entre hombre y mundo.[55]

Una crítica de la modernidad que combina una "despotenciación de la conciencia histórica" con una antropología de trasfondo cosmológico constituirá entonces el resultado de la reflexión löwithiana acerca de las responsabilidades de la filosofía frente al mal político del siglo XX. El primer paso en esa dirección era detectado en el final del ensayo sobre Schmitt, donde se lee: "Ningún hombre capaz de pensar rechazará el hecho de que todo espíritu es 'contemporáneo' o 'presente' y está en relación con una situación concreta. Pero de ello no se sigue que el espíritu del hombre se agote en ser la expresión de una situación dada en lugar de lanzarse, a causa de

54 Véanse *Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel, in Reine und angewandte Sociologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinen achtzigsten Geburtstage am 26. Juli 1935*, pp. 50-74; también *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*.

55 Véase *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* [1975], en *SS*, vol. 1, p. 330.

su naturaleza espiritual, más allá de todo *hic et nunc* y de toda actitud polémica, hasta el saber de la esencia permanente de las cosas humanas".[56]

Sólo un año antes, en una carta a Strauss, Löwith había declarado que asumía la historicidad de la razón como un presupuesto obvio de su propia investigación, adscribiendo al presente, en vista del futuro, el "derecho histórico absoluto". La fe en la "productividad" del nihilismo lo hacía advertir en esa condición ambigua la premisa de una naturaleza *sui generis*, de la positiva falta de fe celebrada como el comportamiento realmente digno del hombre moderno. Nada parecía asimilar ese virtuoso correlato del desencantamiento al "decisionismo ocasional" de una existencia fundada en sí misma como sobre el "fundamento nulo de su propia nulidad". La experiencia del encuentro con los otros individuos garantizaba una reserva de sentido capaz de contener los efectos destructivos de una nada que Löwith, antes de ver funcionar en la historia, había considerado sólo como una ilusión óptica generada por un diagnóstico unilateral de la modernidad, el malentendido de una antropología aún demasiado ligada a una visión religiosa del mundo.

La repentina desaparición de esos temas en los escritos subsiguientes a la revolución del nihilismo de 1933 confirma el agotamiento de dicha perspectiva. El interés por el motivo antropológico cede su sitial a la búsqueda de una instancia de comprensibilidad de los hechos históricos que, en un mundo secularizado, asuma una función análoga a la que la tradición había reservado para la categoría de eternidad: obrar como marco de sentido capaz de limitar el poder del tiempo. Antes de criticar el presente, la filosofía debía ser capaz de no dejarse trastornar, colocándose a una segura distancia de la actualidad. Para no ceder ante la fuerza de los eventos hacía falta una medida de valoración no coincidente con el curso de las cosas humanas: "incluso para poder entender sólo el tiempo como tal, se requiere un punto de vista que trascienda el simple acaecer cronológico".[57]

La comparación que Löwith, basándose sobre una nutrida serie de intérpretes, instituye entre Nietzsche y Burckhardt se alimenta de estos motivos.[58] En efecto, a lo largo de recorridos divergentes, ambos autores habían intentado acceder a una dimensión "suprahistórica" sustraída al fluir del tiempo. En su obra, Löwith identificaba por ello un pensamien-

56 *Politischer Dezisionismus*, p. 123.

57 *Von Hegel bis Nietzsche*, p. 541. Al respecto, véase H. Jonas, "Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen", en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, pp. 50-80.

58 Véase, por ejemplo, P. Ruhstaller, *Burckhardt und Nietzsche. Deutungen einer vieldeutigen Beziehung*.

to no avocado por entero a la actualidad y, en consecuencia, un acto de resistencia intelectual. Pese a todo, esa vez, empero, no estuvo del lado de Nietzsche. Lo alejó de quien lo había iniciado en la filosofía ese anhelo por el extremo, ese *pathos* "que no tolera la vacilación", en el que ya no veía un elemento de fascinación, sino el síntoma de un "radicalismo alemán" políticamente irresponsable.[59]

No consistió, por cierto, en una despedida definitiva, sino en la adquisición de un nuevo punto de vista desde el cual valorar la suerte de la filosofía después de Hegel.[60] Que se volviera a confrontar con las sugerencias nietzscheanas, habría insumido tiempo. Una evidencia al respecto son las palabras enviadas a Eric Voegelin en enero de 1945, unos diez años después de ese ajuste de cuentas con su propia formación: "Mis simpatías se dirigen naturalmente a Burckhardt, pero como sé que la simpatía por el batirse en retirada de Burckhardt es fruto de mi debilidad, se me hace imposible [...] no prepararme para la verdad representada por Nietzsche". Verdad muy diferente, sin embargo, a la que Löwith había encontrado en los escritos de Nietzsche hasta 1933: la conciencia de que la filosofía sólo podía erigir una barrera contra el relativismo nihilista del pensamiento moderno orientándose hacia lo que la historia no es.

El texto *Jacob Burckhardt. El hombre en medio de la historia* constituye una forma disimulada de autorretrato.[61] En esas páginas, Burckhardt encarna la actitud con que hacer frente a la crisis de la filosofía diagnosticada

59 Véanse al respecto *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 50; *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, pp. 100-101; "Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte", en *Die Welt als Geschichte*, 10, 1950, pp. 143-144.

60 Véase J. Habermas, "Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein", en *Philosophisch-politische Profile*, pp. 116-117; H. Ritter, "Posfacio" a *SS*, vol. VII, p. 391; J. Busche, "Denken im Belagerungszustand. Karl Löwith über Jacob Burckhardt", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 de octubre de 1984, p. 25.

61 Tras haber sido rechazada por el editor Schwabe, la monografía apareció, gracias al interés de Werner Kaegi, en las ediciones Vita Nova de Lucerna. En 1938 fue incluida en el listado de libros prohibidos por el régimen nazi. Para su primera reseña, véanse H. Barth, "Jacob Burckhardt und das Problem der Apolitie", en *Neue Zürcher Zeitung*, 25 de octubre de 1936; A. Keller, "Jacob Burckhardt in unserer Zeit", en *Luzerner Tageblatt*, 21 de noviembre de 1936; E. F. Podach, "Ein neues Jacob Burckhardt Buch", en *Nationalzeitung*, 7 de febrero de 1937; R. Schneider, "Die Persönlichkeit in der Geschichte", en *Magdeburgische Zeitung*, 27-28 de febrero de 1937; H. Mayer, reseña en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1937; H. Vorwahl, reseña en *Theologische Literaturzeitung*, nº 10, 1938, pp. 190-191; E. Fueter, reseña en *Schweizerische Hochschulzeitung*, diciembre de 1938, p. 294; J. Göransson, reseña en *Lychnos*, 1938, pp. 446-447; también, "Jacob Burckhardt als Zeuge", en *Die Weltwoche*, 19 de enero de 1939.

por Löwith. Su figura luce por ello un aura singular, la del único pensador capaz de una visión "soberana, clarividente y previsora" de las vicisitudes modernas.[62] Lo contrario de un pesimista que se mantiene aparte por desesperación, como gustaba retratarlo quien veía en Nietzsche el emblema de la gran salud: "En la encandiladora luz del radicalismo de Nietzsche, a Jacob Burckhardt le ha tocado en suerte que su moderación filosófica apareciese como un humanismo retrasado y meramente nostálgico. La principal finalidad de este nuevo abordaje de Burckhardt, que ilustra por primera vez el significado pleno de su concepción de la historia, es quitar de su imagen auténtica esta falsa apariencia".[63]

La grandeza de Burckhardt reside en características no ostensibles, en las que una mirada encantada por la seducción de extremo es capaz de captar sólo una forma débil e irónica de impotencia. Adoptando otra escala de juicio moral e intelectual, Löwith resaltaba en cambio los factores activos de una actitud aparentemente caracterizada por la pasividad: Burckhardt no padece, sino que soporta; no huye, sino que renuncia y, mediante el ejercicio de la crítica, resiste. El contraste entre esa rara forma de normalidad y la continua persecución del límite por parte de Nietzsche encuentra un punto de cristalización cuando invoca la dimensión de eternidad que funge de trasfondo normativo de los diagnósticos epocales de ambos autores y como raíz de su ideal de sabiduría.

Poniendo en escena una "renovación de la antigüedad en el punto culminante de la modernidad", Nietzsche gustaba de presentarse como el maestro de la doctrina que, bajo su óptica, prometía una superación del nihilismo. En las páginas de *Nietzsche y el eterno retorno*, Löwith refutaba tanto la intención como los modos de este intento.[64] Denunciaba la insen-

62 *Burckhardts "Kultur"-Geschichte* [1937], en *SS*, vol. VII, p. 363.

63 La frase aparece en la contratapa de la primera edición de la monografía y es reproducida en *SS*, vol. VII, p. 390.

64 El recrudecimiento de las leyes raciales obstaculizó la publicación y la difusión del libro. Rechazado por los editores Klostermann, Meiner y Beck, fue aceptado por la casa berlinesa Die Runde gracias al decisivo impulso de René König. Para una primera reseña, véanse H. Barth, "Der Fall Nietzsches", en *Neue Zürcher Zeitung*, s/f.; D. Sternberger, "Perikles und Zarathustra", en *Frankfurter Zeitung*, 24 de marzo de 1935; H. Rüdiger, "Nietzsche und die ewige Wiederkunft des Gleichen", en *Magdeburgische Zeitung*, 17 de mayo de 1935; H. R., "Neuere Versuche über Nietzsche", en *Germania*, 18 de mayo de 1935; también "Hinweise auf ein paar philosophisch-religiöse Neuerscheinungen", en *Mannheimer Tageblatt*, 4 de julio de 1935; F. Kraus, "Das Rätsel Nietzsche", en *Frankfurter Zeitung*, 7 de julio de 1935; H. Herrmann, "Nietzsche und das 19. Jahrhundert", en *Deutsche Zukunft*, 14 de julio de 1935; s.a., "Eine Deutung Nietzsches", en *Reinische Landeszeitung*, 12 de agosto de 1935; Ot. F., "Ein Nietzsche-Forscher", en *Prager Presse*, 6 de octubre

satez de la primera y la modernidad de los segundos, demostrando cómo Nietzsche encarna la quintaesencia de un modo de filosofar en las antípodas del que era propio de la antigüedad. Siguiendo en parte los resultados de trabajos anteriores, reconstruía el sistema disperso en los aforismos nietzscheanos, fijando su "centro oculto" no ya en la idea de interpretación o en una antropología anticristiana de la naturaleza, sino en el concepto de eternidad. El peso específico de la voluntad de poder, la categoría en la cual muchos estudiosos de la época vieron el tema básico del pensamiento de Nietzsche, resultaba así ostensiblemente minimizado.[65]

Después de examinar la producción nietzscheana según las tres metamorfosis descriptas en el Prólogo del *Zaratustra*[66] –la obra que en su opinión compendia la entera filosofía de ese autor– Löwith se concentraba en el motivo del eterno retorno. En las páginas que constituyen el meollo de la monografía, ilustraba el "paradójico desacuerdo" entre las dos tensiones que atraviesan esta teoría: una de carácter antropológico-moral, la otra de índole cosmológico-metafísica;[67] la primera ligada a las instan-

---

de 1935; H. Kunz, reseña en *Schweizeren Annalen*, noviembre de 1935, pp. 76-79; K. Leese, reseña en *Neue Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 4, 1935, pp. 377-379; P. L. Landsberg, reseña en *Recherches Philosophiques*, v, 1935-1936, pp. 535-537; E. Grassi, "La teoria dell'eterno ritorno in Nietzsche", en *Sophia*, 4, 1936, pp. 191-200.

65 Véase también *Nietzsche, der Philosoph unserer Zeit* [1936], en *SS*, vol. vi, pp. 389-390. La continuidad de la perspectiva respecto de los trabajos precedentes es confirmada en una nota: "El pensamiento fundamental de la siguiente interpretación fue desarrollado por primera vez por el autor, de manera insuficiente, en su disertación [...] y luego retomado en las lecciones dictadas de 1928 a 1934", en *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, pp. 166-167. En cuanto a la centralidad de la voluntad de poder, la referencia polémica principal está constituida por A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, al que Löwith reprocha una "eliminación de la doctrina del eterno retorno" y la consiguiente "ceguera" frente al contenido filosófico de la propuesta nietzscheana. Al respecto, véase, por ejemplo, W. Müller-Lauter, "'Der Wille zur Macht' als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche Interpretation", en *Nietzsche Studien*, 24, 1995, pp. 223-260. Despiadado es asimismo el juicio sobre la monografía de K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophieren*, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1936, que es definida como "un monólogo sobre la tumba de la obra de Nietzsche, y no una confrontación productiva con ella", en *SS,* vol. vi, p. 491. De semejantes valoraciones Jaspers, el 1º de julio de 1955, derivó al fin la conclusión de que: "Intuyo una diferencia radical en nuestra interpretación de Nietzsche, la cual se funda a su vez en una diferencia respecto del sentido del filosofar en general"; véase también K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, pp. 192 y 203.

66 Véase *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, pp. 111-130.

67 *Ibid.*, pp. 169-228.

cias del todo modernas de una voluntad orientada al futuro; la segunda, a la visión antigua de un movimiento sin fin del universo, que abarca también la voluntad humana. La doctrina del eterno retorno se revela así afectada por una contradicción insanable. Por un lado, se postula como nuevo centro de gravedad de una existencia que se ha vuelto excéntrica y como una nueva fe a la que convertirse. Por otro lado, en forma de una verdad científica, la imagen anticristiana de un mundo sin origen ni meta del que es preciso reapropiarse en aras de "triunfar sobre Dios y la nada".

Pero sólo en forma de símbolo o de alegoría –como, por ejemplo, en la parábola acerca de la redención de los acontecimientos pasados–[68] los momentos de "decisión" y de "inspiración" logran cohabitar en aparente armonía. La conciliación de *ego* y *fatum* esperada por Nietzsche contradice de manera estridente no sólo las instancias de la lógica, sino también el ideal de clasicidad que él, como "último amante de la sabiduría", deseaba honrar. Pero la identificación de voluntad y destino transforma al individuo en una de las causas del eterno retorno y, por lo tanto, en último término, en artífice divino de su propia existencia. La inspiración de la empresa nietzscheana es por consiguiente del todo moderna. Y su anhelo de eternidad no apunta a una dimensión suprahistórica, sino que preludia más bien una "filosofía del futuro" que somete la teoría a instancias de la praxis de una manera aun más radical que la proyectada por los herederos de Hegel.

En la monografía, Löwith se limitaba a señalar estas incongruencias de principio. "Más allá de Nietzsche", debería haberse proyectado el último capítulo dedicado a la falta de medida propia de un experimento que incita a la voluntad humana a "creer, desear y querer algo que, por su inmutable fatalidad, excluye y torna superfluo todo querer, desear y creer".[69] Un intercambio epistolar del verano de 1935 con Leo Strauss y Jean Wahl enriquece estas indicaciones sumarias, dando a la vez el marco dentro del cual colocar el libro sobre Burckhardt.

Después de elogiar el coraje que impulsó a Nietzsche hasta límites nunca alcanzados, Löwith especificaba no aspirar a nada tan "utópico, radical y extremo", sino a asumir más bien como "criterio crítico-positivo la destrucción sistemática de todos los extremismos, en un retorno al ideal –originariamente también antiguo– de *medida y equilibrio*".[70] Estas palabras

68 Véase F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, pp. 173-178.
69 Véase *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 211.
70 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 653-654. Véase al respecto F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches II*, en *Werke*, vol. IV-III, p. 120.

transparentan una actitud cíclicamente en auge entre los intelectuales en épocas de crisis: una reedición de la *sophrosyne* clásica, que anticipa un "acuerdo razonable" entre hombre y mundo, sustituye el "desenfreno sin raíces" predicado por Nietzsche. Se trata de una "sabiduría de vida realmente efectuable" que concilia una intransigencia madura con un sentido realista del límite. El 26 de julio de 1935, Löwith escribía a Jean Wahl:

> Si es verdad –como creo– que hoy nos encontramos filosofando en una situación análoga a la de la antigüedad tardía, y si lo que en primer lugar cuenta, como hombre que filosofa, es no ceder a los movimientos de nuestra época, encontrando "medida y equilibrio" [...] en lugar de dejarse seducir por la magia de los extremos (incluida la magia de una filosofía del naufragio), entonces también puedo desentenderme de la problemática relativa a la verdad científica [...], en los así llamados progresos y regresiones, como en la renovación utópica de la antigüedad o del cristianismo de los orígenes [...]. En consecuencia, no elijo en absoluto entre antigüedad y modernidad, sino que creo que, también como hombre moderno, se puede mantener esa medida y ese equilibrio que ciertamente tuvieron su lugar privilegiado en la antigüedad, si bien un hombre como J. Burckhardt los ha encarnado en grado notable.

A la redención del tiempo histórico en función de la historia que invocaba Nietzsche, Burckhardt contrapone, "con audacia poco apreciada", la sustancial continuidad del devenir. Su renuncia a toda ilusión, en especial a la del progreso, se apoya en el principio de que en cada cambio la historia muestra una "variación de lo igual [...] un *quid* que se repite".[71] Como elemento duradero en el flujo de los eventos Burckhardt identifica al hombre en su eterno actuar y padecer, provisto de facultades que están "completas" desde el inicio de los tiempos, de modo que excluyen cualquier perfeccionamiento futuro; un hombre "situado en medio de la historia", no porque ocupe en ella el punto medio, sino porque posee el propio medio en sí mismo. Esta perspectiva parecía capaz de satisfacer los *desiderata* de Löwith:

> El punto a partir del cual Burckhardt resiste el ataque del tiempo, no se coloca fuera del acaecer histórico, sino que, insiste, está dentro de la libertad humana *en medio* del acaecer universal. Sin embargo, [...] para realmente poseer esa libertad, como un equilibrio estable y fundado

71 *Jacob Burckhardt*, p. 79.

> en sí mismo el hombre debe poseerla en sí mismo en forma de "medida y equilibrio". Y de hecho la mesura [...] representa la auténtica clave de la posición de Burckhardt frente a la existencia y los eventos.[72]

La actitud con que Burckhardt gana la "sencilla valoración de la vida" que le permite una crítica desprejuiciada de su propia época es –como Löwith ya había enfatizado en la conferencia de 1928– la de la contemplación. En esa rehabilitación del *bios theoretikós* está más cerca de Hegel que todos los jóvenes hegelianos, ya que su humanización de la filosofía no degenera en activismo político, sino que mantiene firme la independencia de la teoría. A Löwith le importaba, desde luego, demostrar cómo semejante actitud no representaba un anacronismo ni una fuga de la realidad, sino antes bien la conducta más adecuada para afrontar una época de crisis: "En la actividad teórica un observar y en la práctica un mantenerse aparte [...]. Abstenerse de su época precisamente para conservar –como un aparato no-*polites*– el sentido histórico del propio tiempo, contra éste". La renuncia de Burckhardt a involucrarse en la actualidad y el consiguiente vuelco de su interés hacia la historia poseen por lo tanto una finalidad y un significado político, son un modo de "permanecer ligado a su propia época desde la distancia de la mirada del historiador".[73]

En esta elección, Löwith reconocía un modelo en que inspirarse, tomando también de él fundamentales estímulos metodológicos para los propios estudios. Le insumiría tiempo cosechar los frutos de la perplejidad expresada por Gadamer en una carta de enero de 1937. En efecto, tras elogiar el libro, su amigo señalaba una objeción relativa al índice temporal de la posición defendida en esas páginas: "El elemento decisivo que separa a Burckhardt de toda actitud antigua es la carencia de una cosmología".

SENSEI LÖWITH

Para un intelectual judío, las perspectivas de inserción profesional en la Italia fascista eran por lo menos modestas. Las posibilidades se limitaban a los lectorados[74] –sobre los cuales, al menos hasta el acuerdo cultural

72 *Jacob Burckhardt*, p. 332.
73 *Ibid.*, p. 177.
74 Como en el caso de Paul Oskar Kristeller, quien aún no habilitado obtuvo por gestión de Gentile un lectorado en la Scuola Normale de Pisa. En una comunicación privada en lengua italiana del 26 de octubre de 1994 Kristeller

ítalo-alemán de noviembre de 1938, el *Reich* no ejercía un control excesivo–, a la enseñanza en los institutos vinculados al Vaticano[75] y a becas de estudio de origen extranjero. A diferencia de lo que sucedía en otras naciones, las universidades italianas no hacían mucho por atraer a estudiosos extranjeros. Una eventual admisión preveía la posterior asignación de la ciudadanía luego de cinco años de permanencia en el país, eventualidad que las leyes raciales de 1938 liquidaron brutalmente.

Löwith no tardó en percatarse de esa situación, pues ya el 5 de julio de 1934, a pocos meses de su llegada, escribía a Klein: "Usted piensa que debería preocuparme menos por el futuro. Si se refiere a un consejo cristiano o filosófico, lo acepto gustoso y, en general, aquí en Italia vivo más o menos libre de preocupaciones [...] pero el porvenir económico y profesional es aún oscuro y del todo incierto". Pese a la esperanza aún no adormecida de volver a Alemania, se empeñó en buscar un empleo, recurriendo sobre todo a la ayuda de Gentile. En una carta de presentación de marzo de 1935, éste declaraba apreciar "su ingenio, cultura y carácter", pero concluía con tono resignado: "Más contento estaría si las condiciones de la Universidad de Roma me hubiesen permitido procurarle un puesto de enseñanza en esta misma Universidad".[76]

---

describe en estos términos su relación con Löwith: "Conocí a Löwith bastante bien desde 1926 cuando estudié un semestre con nuestro común maestro Martin Heidegger; pero nuestro tema de discusión no era el pensamiento de Löwith mismo, sino nuestra interpretación de Heidegger, y lo mismo vale para el período de 1931 a 1933, cuando estudié nuevamente con Heidegger en Friburgo, para nuestra estadía en común en Italia de 1934 a 1939 [sic], y también después de la guerra hasta la muerte de Löwith". Sobre las vicisitudes de Kristeller en Italia, la fuente principal está en la amplia correspondencia con Gentile conservada en parte en la Fondazione Giovanni Gentile en Roma, y en la Rare Book and Manuscript Library de la Columbia University de Nueva York. Véase también P. O. Kristeller, "La vita degli studi", en *Belfagor*, 2, 1991, pp. 153-169; con respecto al contexto, véase P. Simoncelli, *Cantimori, Gentile e la Normale di Pisa*.

75 Ése fue, por ejemplo, el camino de Erik Peterson, el teólogo convertido al catolicismo que obtuvo un puesto de enseñanza de Patrística en el Pio Istituto di Archeologia Cristiana, y trabajaba también en la biblioteca de la Universidad Gregoriana. Las cartas de Löwith a Peterson se conservan en la Universidad de Turín.

76 Una carta del 27 de febrero de 1935 de Tracy Kittredge, miembro de la oficina europea de la Fundación Rockefeller, aclara las intenciones de Gentile: "La posición de asistente del profesor Pettazzoni en la Universidad de Roma no parece ofrecer ninguna garantía para el futuro". Esa carta mecanografiada, en lengua inglesa, se encuentra en el Max-Horkheimer-Archiv de la Stadt-und-Universitäts-Bibliothek de Frankfurt. En la correspondencia entre Gentile y Pettazzoni conservada en la Fondazione Gentile, no se menciona a Löwith.

Los esfuerzos por encontrar una colocación se ampliaron con la mirada puesta prioritariamente en el exterior. Sin embargo, en un primer momento ni siquiera el apoyo de personalidades influyentes pareció producir resultados.[77] Entre las ocasiones que se esfumaron en las cuatro direcciones del globo, se destacan las de Estambul y Nueva York.[78] Si en Turquía fue Leo Spitzer quien defendió la causa de Löwith, llegando a estar a un paso de que se lo admitiera junto a Hans Reichenbach, en los Estados Unidos, fue Paul Tillich, a quien Löwith ya había encontrado en Marburgo y era docente en el *Union Theological Seminary* desde 1933. Tillich orquestó una maniobra que tendría éxito recién en 1941.[79] El proyecto inicial era el de insertar a Löwith en el círculo de la Escuela de Frankfurt. Pero, como documenta la abundante correspondencia intercambiada entre el invierno de 1935 y el verano de 1936, la estima y la disponibilidad manifestadas por Max Horkheimer no contrarrestaron la inflexibilidad de *manager* con que se gobernaba a sí mismo y a la pequeña comunidad de exiliados bajo su guía. El Institut für Sozialforschung puso a disposición un puesto, pero no un salario.[80] En cambio, Löwith debió haber nutrido por su parte alguna reserva acerca del dogmatismo de sus potenciales colegas si, durante las tratativas, confió a Cantimori: "Podría ser útil aceptar, aunque el ambiente no me agrade".[81]

77 Además de las cartas de Croce y de Gentile, Löwith también podía presentar las cartas de recomendación de Heidegger y de Jaspers. El primero, el 25 de octubre de 1934, declaraba que su discípulo "se cuenta entre los pocos que hoy dominan con precisión, por sobre todo en los aspectos menos conocidos, el desarrollo de la historia del pensamiento del siglo XIX". Jaspers, en cambio, elogiaba el éxito didáctico y el talento especulativo de Löwith, aunque no se reconociese en su propuesta merced a la "falta de sentido de la trascendencia".

78 Menos realistas fueron las *chances* para España (Santander), para North Carolina, para un lectorado en la London School of Economics y para una cátedra de sociología en Bogotá: "A falta de otras perspectivas estaba dispuesto a ir al Ecuador pero no se ha hecho nada en ese sentido" (Löwith a Leo Strauss, 31 de diciembre de 1935).

79 En el *LN* no hay cartas de Tillich; este último, a su vez, no ha conservado las cartas de Löwith (comunicación personal del profesor Gert Hummel, presidente de la Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft, 12 de febrero de 1999).

80 La Fundación Rockefeller estaba dispuesta a otorgar durante dos años la mitad del salario mínimo, que Horkheimer estimaba en aproximadamente tres mil dólares anuales; pero la suma faltante nunca fue hallada.

81 En *Zeitschrift für Sozialforschung* Löwith publicó algunas reseñas actualmente reproducidas en *SS*, vol. III, pp. 420-424 y 424-427, y *SS*, vol. VI, pp. 489-492. En una carta a Paul Tillich del 4 de octubre de 1941 expresaba con toda claridad su distancia respecto de las posiciones de Frankfurt. Al discutir la tesis de *Reason and revolution* de Marcuse, afirmaba: "*De facto* tiene un punto de partida

En mayo de 1935, Löwith se trasladó a Alemania en un último intento de salvar su posición académica. Lo que obtuvo fue una cátedra de filosofía alemana en la parte opuesta del planeta. En efecto, tras sufrir la revocación definitiva de su cargo, conoció a Yoshitaka Sakaeda, un docente de la Universidad Waseda de Tokio que, con raro sentido de la tempestividad, había llegado a Marburgo para desarrollar una investigación con él.[82] El inesperado admirador puso a Löwith al corriente de que sus trabajos, en especial *Das Individuum*, eran más o menos conocidos en Japón.[83] Le dio además el consejo de ponerse en contacto con el barón Kuki Shûzô, el más distinguido de los *ryùgakusei* –estudiantes japoneses que iban a formarse al extranjero– a los que el joven Löwith había impartido clases privadas de filosofía.[84] Cuando todas las fuentes de financiamiento

---

dogmático, es decir, *la* verdad del materialismo histórico; y me sorprende que él junto con el resto del Instituto no quieran ser llamados marxistas, cuando aceptan todas las tesis esenciales de Marx y, a la vez, incluso la posición política correspondiente". Una correspondencia-reseña con Marcuse relativa a estos temas se encuentra en *SS*, vol. v, pp. 62-69. Se señala además la existencia de una correspondencia, "en verdad muy exigua", entre Löwith y Adorno, custodiada en el Theodor W. Adorno Archiv de Frankfurt. Por disposición testamentaria el material resulta inaccesible (comunicación privada, Frankfurt, 9 de noviembre de 1998).

82 Véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 105 y 108. La identificación del "japonés" citado en esta página se basa sobre una carta suya del 23 de marzo de 1935. En la p. 124 del texto mecanografiado de los *Harvard Paper*, Ada Löwith anota en cambio: "Miki (siguiente encuentro en Sendai)". La referencia a Miki Kiyoshi, el propiciador de un marxismo antropológico al que Löwith había dado clases de alemán durante 1923 en Marburgo, no puede confirmarse. Acerca de la relación entre ambos, véase G. Piovesana, *Filosofia giapponese contemporanea*, p. 176.

83 También Gadamer alude a la celebridad de Löwith en el Japón en una carta de 1936. Un examen bibliográfico señala, sin embargo, que a mediados de la década de 1930 sólo se habían traducido dos trabajos: una insignificante reseña de J. Volkelt, "Das Problem der Individualität" [1930], en *SS*, vol. I, pp. 216-218, aparecida en *Shisoh*, 112, 1931, pp. 99-102, y el ensayo "Kierkegaard e Nietzsche", en *Risô*, 39, 1933. La traducción de *Das Individuum* se remonta, en cambio, a 1967. Entre los pensadores japoneses más influidos por esa obra puede mencionarse a Testuro Watsuji y Bin Kimura. El escrito löwithiano de mayor difusión es el ensayo acerca de Marx y Weber, traducido en 1948, con más de cuarenta ediciones.

84 Acerca de esa figura que también inspiró el célebre diálogo heideggeriano *Aus einem Gespräch von der Sprache,* véase, por ejemplo, H. Nakano, "Kuki Shûzô and "The Structure of Iki"", en T. Rimer, *Culture and identity. Japanese intellectuals during the interwar years*, 1990, pp. 261-272; sobre su relación con Löwith véase G. Baccini, "Una grazia inflessibile", en Kuki Shûzô, *La struttura dell'iki*, pp. 25 y 33.

parecían haberse secado, escribió a Kuki, que entretanto se había hecho profesor en Kyoto. Tras mencionar su estudio en común con Heidegger en Marburgo, le explicó su propia situación declarándose "muy dispuesto a trasladarse a Japón, dado el vivo interés por la filosofía alemana que hay allí".[85] Kuki se ocupó de que Löwith obtuviera una convocatoria de la Universidad Imperial Tohoku de Sendai. Era junio de 1936 y nada valieron las resistencias de las autoridades nazis locales.

El 15 de noviembre de 1936, Löwith desembarca junto con su esposa en el país donde permanecerá hasta enero de 1941. Un diario del otoño de 1958, escrito en ocasión de un retorno a esos lugares, contiene esta nota: "No elegí el Japón de la misma manera en que en un tiempo elegí Italia, como la tierra de mis deseos: sucedió por azar [...]. Adaptarse al Japón costó trabajo y fue difícil, mientras que en Italia pronto me encontré como pez en el agua".[86] La miseria de la emigración, unida a esa serie de "felices eventos del azar que preferimos llamar destino", impulsaron a Löwith hacia la más imprevista de las metas. Lo que le esperaba mitigaría el sentimiento de desazón que, como es obvio, caracteriza sus primeras reacciones. Pero un sentimiento de frustración intelectual, ligado a la incapacidad de descifrar el "enigma" japonés mediante una teoría persuasiva, lo acompañaría constantemente.

A partir de los apuntes tomados durante la travesía, Löwith elaboró un modelo de comprensión de la realidad nipona basado en recursos que, dicho sin metáforas, formaban parte de su bagaje.[87] En Italia, el país sobre el que la cultura alemana proyecta desde siempre la ilusión de una vida feliz, había podido abandonarse confiadamente a un paradigma ya gastado, pero hasta tal punto consolidado, que parecía aún dotado de sentido. Codificado por Winckelmann y Goethe, contraponía de manera rígida un romanticismo exasperado a un clasicismo sereno: una voluntad de contraste, jus-

85 La carta, sin fecha y mecanografiada, se encuentra en la Universidad Kônan de Kôbe; está parcialmente citada en W. Schwenkter, "Karl Löwith und Japan", en *Archiv für Kulturgeschichte*, 76, 1994, p. 422.

86 *Japan revisited. Herbst 1958*, mecanografiado, Carona, 1959, pp. 1-2. Sobre el período japonés véase también *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 111-130. El viaje se narra en detalle en *Von Rom nach Sendai*. Del *LN* también forman parte dos voluminosos diarios que abarcan su permanencia completa en Sendai.

87 Acerca de lo que sigue, véanse, por ejemplo, A. Muschg, "Meine Japanreise mit Karl Löwith", en *Von Rom nach Sendai*, pp. 111-155; Y. Takada, "The illusions of the modern and the pleasures of the pre-modern", en K. M. Doak, Y. Takada, *Overcoming post-modernism. "Overcoming modernity" and Japan*, pp. 125-139; G. Carchia, "Introduzione" a *Scritti sul Giappone*, 1995, pp. 7-22.

tificable en clave casi terapéutica, sensible únicamente al acuerdo armonioso entre naturaleza y cultura, y sin cuidado alguno por la violencia con la que los hechos desmentían ese *cliché*. Al enfrentarse con el "tumultuoso mundo" japonés, Löwith estilizó en cambio la diferencia entre Occidente y Oriente recurriendo a la filosofía de la historia de Hegel y a lugares comunes extraídos de las memorias de la época.[88] De ello resultó una interpretación en la que el eurocentrismo defensivo hacía de contrapeso de una genuina curiosidad acerca de una realidad a primera vista impenetrable.

En los Estados Unidos, a algunos años de distancia, Löwith aprovecharía filosóficamente los estímulos procedentes de una cultura ajena al culto nihilista de la historia criticado en sus estudios. Por una ironía del azar, su reacción inmediata hizo pie en cambio en una concepción del progreso como inexorable marcha de la "conciencia de la libertad" hacia Occidente: una brújula teórica inservible, pero que parecía ofrecer con todo una primera orientación a este etnólogo *malgré lui*. Así, su mirada se concentró en los espacios vacíos de un paisaje artificiosamente suspendido en el pasado, en ese patrimonio de reflexividad crítica que, según Hegel, la religión cristiana había provisto como don sólo a Europa. Una postal del 9 de agosto de 1937 enviada a Gentile ilustra esta estrategia de contención de un *choc* cultural. Después de preguntarse si sus estudiantes podían entender términos como "historia", "espíritu" y "libertad", Löwith

88 Para un panorama general, véase P. Gregor (comp.), *Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur. Beiträge zur Literatur und Philosophie in Japan und zum Japanbild in der deutschsprachigen Literatur*. En lo que respecta a Hegel, véase el amplio estudio sobre el mundo oriental actualmente disponible en *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, sin olvidar lo que se afirma al respecto en el primer capítulo de la *Wissenschaft der Logik*, en el prefacio a la *Phänomenologie des Geistes* y en el agregado al parágrafo 393 de la *Enzyklopedie*. En lo que concierne a las memorias de viajeros occidentales, véase, por ejemplo, L. Hearn, *Japan, an attempt at interpretation*. El encuentro de Löwith con la realidad japonesa tuvo lugar en tres fases distintas. Durante su estadía en Sendai, a través de diarios, reseñas y el "Nachwort an den japanischen Leser", en *Der europäische Nihilismus*, pp. 532-540. Después del desembarco en los Estados Unidos, en el momento más álgido del conflicto mundial: "Japan's westernization and moral foundation" [1942-1943], en *SS*, vol. II, pp. 541-555; "The japanese mind. A picture of the mentality that we must understand if we are to conquer" [1943], en *SS*, vol. II, pp. 556-570 [del ensayo existe también una versión mecanografiada levemente diferente, que lleva el título menos belicoso de "The japanese way of thinking", conservada en el *Rockefeller Archive Center*, Sleepy Hollow, NY. Y por último, después de un segundo viaje nipón-coreano de naturaleza académica en 1958: "Japan revisited"; "Bemerkungen zur Unterschied von Orient und Okzident" [1960], en *SS*, vol. II, pp. 571-601.

agregaba: "¡Tengo la impresión de que hay un abismo entre nosotros y ellos, porque falta el presupuesto del cristianismo! ¡Es un país puramente pagano, y en muchos sentidos comprendo por primera vez a los griegos y los romanos!".

Pero, observado a través de esa lente inusual, el país no estaba estancado en los márgenes del tiempo, sino que se había abierto poco tiempo atrás a la modernidad, convirtiéndose rápidamente en una potencia de rango mundial. Para obviar esta incongruencia, Löwith ideó un modelo "en dos planos" capaz de explicar el carácter "anfibio" de una cultura que recibía los estímulos externos pero sin absorberlos de modo vital. Frente al ideal del *wakon-yosai* de integración del espíritu nipón y la técnica occidental, se comportó como quien permanece perplejo frente a un "edificio carente de escaleras", lamentando la ausencia de ese elemento de síntesis que por norma general corona de norma la actividad del espíritu europeo. En un estilo de vida que equiparaba los rasgos arcaicos de su propia tradición con elementos replicados de Occidente no quiso ver una modernidad *sui generis*, sino un sincretismo ingenuo o acaso un "amor propio" arrogante e infiel a sus propias aspiraciones.

Desde este punto de vista, paradójicamente, las condiciones que encontró en Sendai no lo ayudaron. Heredando la cátedra de Eugen Herrigel –el neokantiano de Heidelberg, editor de los escritos de Emil Lask, que en Japón se había aproximado al Zen–[89] Löwith pudo dar clases en su propia lengua a estudiantes que no pretendían la más mínima orientalización de sus *sensei*, prefiriendo incluso observar en funcionamiento a un típico ejemplar de filósofo alemán.[90] Ese rasgo de la costumbre nipona, en equilibrio entre el respeto y la entomología, se amalgamó perfectamente con el *pathos* de la distancia connatural a la naturaleza löwithiana. El deseo de conocimiento nutrido por ambas partes careció del marco de reflexividad necesario para satisfacerse plenamente.

89 Véase E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*. Acerca del personaje véase, por ejemplo, W. Wilhelm, "Drei bedeutende Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Teil I: Eugen Herrigel", en *Jahresmitteilungen der japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai*, 1, 1983, pp. 42-51.

90 Véase W. Schwenkter, "Karl Löwith in Japan. Alles so lassen", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1º de febrero de 1995. La *deutsche Gastdozentur* de Sendai será heredada por dos discípulos de Löwith: Edmund Hölzen y Gerhard Knauss. Al respecto, véanse también W. Wilhelm, "Drei bedeutende Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Teil II: Karl Löwith", en *Jahresmitteilungen der japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai*, 2, 1985, pp. 25-45, y B. Pansa, *Juden unter japanischer Herrschaft: jüdische Erfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith*.

Desde la conferencia sobre *La idea de Europa en la filosofía alemana de la historia*, dictada el 20 de noviembre de 1936, los cursos y seminarios trataron los temas de la investigación destinada a confluir en las páginas de *De Hegel a Nietzsche*.[91] Con frecuencia semanal, en clases no especialmente concurridas, Löwith dictó también un curso de literatura alemana, ocupándose del *Hyperion* de Hölderlin, de los aforismos de Novalis y, en términos más generales, del romanticismo alemán.[92] Completaba sus obligaciones de enseñanza un curso de lengua alemana en una escuela profesional de Fukushima, un centro no lejano de Sendai.

En los colegas –entre los que recuerda sobre todo al teólogo Ken Ishiwara y Satomi Takahashi– Löwith encontró ayuda para compilar los textos necesarios para sus estudios, al igual que para solucionar los problemas ocasionados por su falta de conocimiento del japonés. Pero la suya fue y nunca dejó de ser una condición de sustancial aislamiento. Entre los poquísimos extranjeros presentes en Sendai, frecuentó sólo al economista Kurt Singer, discípulo de Georg Simmel y adepto del *George-Kreis*, quien en 1939 prosiguió su exilio en Australia para morir más tarde en soledad en Atenas.[93] El resto de la comunidad alemana estaba constituido por propagandistas de paso, como el filósofo Eduard Spranger, o por nazis fervientes, primero entre todos Walter Donat, el custodio de la cultura aria en Japón que de todos modos envenenó la vida de Löwith, hasta que obtuvo la revocación de su cargo en 1940.[94] Durante su permanencia, Löwith

91 La conferencia apareció solamente en japonés, en la revista *Bunka*, 1, 1938, pp. 82-101. El inicio de la actividad didáctica oficial parece fechable el 3 de mayo de 1937. Del 27 de noviembre de 1936 al 19 de febrero de 1937, Löwith sostuvo dos encuentros semanales dedicados a los escritos antropológicos y políticos de Scheler. La exposición confluyó luego en el ensayo "Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen". En la revista *Shisoh* [Pensamiento], de notable prestigio y difusión, apareció en 1938 el artículo "Rousseau yori Nietzsche ni itaru Shiminshakai no Monai [El problema de la sociedad civil de Rousseau a Nietzsche]". Le siguió el texto "Max Weber und seine Nachfolger", publicado en 1939 en la revista *Mass und Wert* de Thomas Mann, y el ensayo "Yohroppano Nihilizmu" de 1940, actualmente disponible en la versión original alemana.

92 Véase J. Shibata, "Karl Löwith kyoju no koto", en *Tosho*, 289, 1973, p. 20.

93 Véase T. Allert, "Das gebrochene Pathos der Auserwähltheit. Zwischen Stefan George und Georg Simmel: Eine intellektuelle Biographie Kurt Singers", en *Saeculum*, 1, 2000, pp. 100-157. Singer es autor de un célebre texto acerca de la cultura japonesa: *Mirror, sword and jewel. A study of japanese characteristics*.

94 Más de una vez las maquinaciones de las autoridades nazis parecieron tener éxito. Ya en una carta del 2 de octubre de 1937 dirigida a Hartmann, Spranger define como "provisoria" la situación de Löwith en Sendai, en E. Spranger, *Gesammelte Schriften*, vol. x, p. 175. El 21 de noviembre de 1938 Lisa De Boor menciona una carta de Löwith concerniente a la "perspectiva de obtener un

entró en contacto con exponentes de primer rango del mundo filosófico japonés, entre los cuales sobresale el nombre de Nishida Kitaro, el fundador de la Escuela de Kioto.[95] Los mejores estudiosos japoneses tenían a sus espaldas prolongadas estadías en el viejo continente, especialmente en Alemania, de donde volvían con una formación y unas bibliotecas de primer orden. Löwith terminó encontrándose en un ambiente intelectual ligado en parte al que se había visto obligado a abandonar.[96] Y también al entrar en el aula debió embargarlo de tanto en tanto la ilusión de nunca haber dejado Europa: "Pienso en los jóvenes dotados y a menudo fascinantes a los que enseñaba [...]. Tenían un respeto un poco ingenuo por la filosofía y la literatura europeas [...]. Leían a Hegel en alemán, a Platón en griego, a Pascal en francés, a Hume en inglés y uno de ellos leía el Antiguo Testamento en hebreo. Fue en verdad sorprendente cuando llegué por primera vez a la facultad: uno estudiaba Aristóteles, otro Hegel y Kierkegaard, otro Barth, Heidegger y Jaspers, otro traducía las *Consideraciones sobre la historia universal* de J. Burckhardt, aún no disponibles en inglés, y mi asistente estudiaba literatura alemana medieval a partir de los textos originales que yo mismo encontraba oscuros".[97]

Pese a todo, valiéndose de la lente de su modelo "de dos planos", Löwith derivó de esa experiencia una conclusión válida para muchos estudiantes

---

puesto en Viggbyholm en Suecia", en *Tagebuchblätter aus den Jahren 1938-1945*, p. 12. A comienzos de 1940 Löwith fue además protagonista de un caso periodístico, al ser acusado de haber ofendido el sentimiento nacional japonés. En dicha ocasión fue defendido por sus colegas, si bien de una forma no acorde con el culto alemán de la verdad: véase D. Sawayanagi, "Löwith jiken", en *Sekai*, 54, 1950, pp. 107-114. El episodio, juntamente con la renuncia a la Sendai International Cultural Society, siempre más expuesta a infiltraciones nazis, debe haberle amargado los últimos meses de permanencia en el Japón. De este estado de ánimo dan testimonio las palabras del diario de viaje a los Estados Unidos: "A fin de cuentas, en cuatro años, no se han consolidado muchas cosas con ninguna de estas personas. Ya en el barco nos gana el rechazo de cuanto es japonés, como si nunca se hubiera tenido nada que ver de manera intensa. Ningún deseo de hablar [...] con ningún japonés –por lo demás no saben justamente *hablar de manera abierta e inmediata*", en *Von Rom nach Sendai*, p. 101.

95 Sin embargo, B. Stevens se refiere a un "encuentro fallido" entre ambos autores: "Karl Löwith et le nihilisme japonais", en *Revue Philosophique de Louvain*, 4, 1994, pp. 508-545.

96 Véase, por ejemplo, H. Buchner (comp.), *Japan und Heidegger*.

97 "Japan's westernization and moral foundation", p. 546. Una descripción análoga se encuentra en *The japanese mind*, p. 558. El medievalista asistente de Löwith era Jisaburo Shibata, un especialista en el ciclo de los Nibelungos, que se convirtió en el principal traductor de su obra en el Japón.

y estudiosos de cualquier latitud: "Todos esos libros seguían siendo libros y basta, sin relación con su contexto histórico de procedencia, o relación con el modo japonés de pensar y sentir". Sobre este trasfondo debe proyectarse la melancolía –por cierto no exclusiva de un profesor alemán emigrado a Japón– que campea en una carta a Bultmann del 14 de febrero de 1939: "se trabaja en un espacio vacío y de los estudiantes y los profesores japoneses llega, en el mejor de los casos, un eco, pero ninguna respuesta".

UNA ÉTICA DEL LÍMITE

En el "Currículum vitae" de 1959, mientras describía su propia situación en Sendai, Löwith recordaba haber tenido la "improbable fortuna" de poder reanudar, frente a los estudiantes japoneses, el hilo de la reflexión interrumpida en Marburgo.[98] Se refería a las tesis desarrolladas en el último trabajo de cierta envergadura compuesto en Alemania y publicado en dos etapas en el exterior: *La consumación de la filosofía clásica en Hegel y su disolución en Marx y Kierkegaard* y *La conciliación hegeliana*, páginas que constituyen el ensayo general de la primera parte de *De Hegel a Nietzsche*.[99]

Los estudios en que Löwith había empezado a trabajar desde la lección sobre Feuerbach de 1928 intentaban proporcionar un soporte historiográfico a su antropología de la modernidad, documentando y legitimando el proceso de humanización de la filosofía poshegeliana. En cambio,

98 Véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 151. La redacción de *Von Hegel bis Nietzsche* concluyó en 1939; pero el libro fue impreso recién en 1941. El 4 de abril de 1939, Horkheimer recibe la noticia de la finalización del trabajo: "Pienso que éste es el mejor de mis trabajos, incluso el más actual, el que realmente me ha ocupado permanentemente desde la época de Marburgo". El 21 de enero de 1941, Rudolf Bultmann fue informado de la aparición de la obra: "Es, por así decir, el resultado de seis años de Marburgo".

99 Originado en una conferencia en Basilea en enero de 1934, después de larga espera en la redacción de *Kant-Studien*, el ensayo apareció en *Recherches Philosophiques* y, en forma abreviada, en el *Giornale Critico della Filosofia Italiana*. El texto original es inhallable. En el otoño de 1934, Löwith perfeccionó el acuerdo con Koyré, conocido en Friburgo en 1921. Él propone el escrito en cuestión y no un compendio de la monografía sobre Nietzsche, "ya que es algo completo de por sí y tiene un vínculo mayor con la problemática de la filosofía de la existencia". La carta manuscrita en lengua francesa se encuentra en el archivo del Centre Koyré de París.

a partir de 1933 se dedicó a una historia de los problemas críticamente referida al presente, en procura de reconstruir la prehistoria intelectual del totalitarismo nazi. Las reflexiones respecto de la responsabilidad de la filosofía lo empujaron a una "actualización no convencional del pasado" que colocaba la disolución de la teoría producto de los jóvenes en el centro de un diagnóstico epocal *sui generis*. Al describir la destrucción en el reino de las ideas como una suerte de prólogo en el cielo a la devastación política, Löwith pensaba que "la transformación del humanismo europeo [...] en el nihilismo alemán [...] aportaba la clave de los actuales acontecimientos en Alemania".[100]

La perspectiva de esos trabajos que indagan en la disolución de sus objetos –ya que del "espíritu" hegeliano sólo restaba el "espíritu de la época"– no fue clara desde el principio. Tal como documenta una carta del 27 de febrero de 1935 a Franco Lombardi, Löwith era bien consciente de la singularidad de ese intento. Al colega que, asumiendo como emblemática su posición, se asombraba de que "la más seria filosofía de Alemania" se ocupara de Marx, Kierkegaard o Nietzsche,[101] le aclaraba molesto: "No conozco ningún filósofo alemán que presente y vea como yo la situación espiritual después de Hegel y sus consecuencias hasta Nietzsche". Según su explícita admisión, sin embargo, el esquema interpretativo propuesto efectivamente podía parecer "absurdo". A partir de la crisis del sistema hegeliano –elevado a apogeo de una época de la historia occidental, la cristiana–, Löwith veía bifurcarse las sendas ligadas a los nombres de Marx y Kierkegaard. Pero tales líneas de fuga no superaban el círculo hechizado del que esperaban escapar: "En nada se evidencia más el extraordinario poder espiritual de Hegel que en el hecho

100 L. Strauss, reseña de *Von Hegel bis Nietzsche* en *Social Research*, 8, 1941, pp. 512-513. Un planteo similar caracteriza el diagnóstico formulado en H. Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*; reeditado en 1959 con el título *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, actualmente en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, pp. 7-223; y en G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, en *Werke*, vols. IX-X. Lukács concibe su obra como una superación del texto löwithiano, viciado por una miopía historiográfica "burguesa" que transforma las vicisitudes del irracionalismo antimarxista en "una noche en que todos los gatos son pardos", en *ibid.*, vol. IX, pp. 18-20. En una carta del 16 de marzo de 1959 a Friedrich Schulze-Maizier, Löwith manifestaba que no tenía ningún sentido replicar a un intérprete que reduce "todo pensamiento a la simple alternativa: progresista-reaccionario".

101 Véase F. Lombardi, *Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia*, p. 239. La carta se conserva en un archivo privado.

de haber obligado a sus dos adversarios más extremos [...] a ser y seguir siendo 'hegelianos'".[102]

Más atento a la sugerencia que a la originalidad de su lectura, Löwith identificaba el corazón de la filosofía hegeliana en la mediación de razón y realidad.[103] Tras años de penoso desacuerdo con el mundo, suspendido entre la resignación y la sabiduría, Hegel optó, en efecto, por una "viril reconciliación" con el presente que culmina en el propósito de "no ser mejor que su propia época, sino la propia época del modo mejor". A partir de entonces se convirtió en el enemigo declarado de todas las almas bellas al haber intuido que no poseer un mundo es algo aun más inhumano que adaptarse a él. De allí proviene su elogio de esa facultad del pensamiento que se apropia del elemento extraño, de lo "negativo", integrándolo en un universo en que el hombre puede aún "sentirse a gusto".[104]

Al igual que los "tísicos de espíritu" satirizados por Hegel, en este viraje de la crítica a la comprensión, Marx y Kierkegaard supieron captar sólo un compromiso mezquino y una apología indirecta de ese orden social que, en las páginas hegelianas, recibía la dudosa confirmación del espíritu universal. Quisieron por ello destruir la "exterioridad" y la "interioridad" del mundo cristiano-burgués –su economía y su religión– elevando la negación de lo existente a principio de su filosofía. Hegel siguió siendo, sin embargo, la "prehistoria" y el destino de ambos pensadores, tan pronto como su rechazo de la teoría y del mundo –en que Löwith reconocía ya sólo síntomas premonitorios de la revolución del nihilismo– transitaba ignorante el camino que éstos habían abandonado en la juventud. Marx y Kierkegaard se conjugaban en una situación de malestar antitética con "sentirse en casa" en el mundo donde la filosofía hegeliana aún podía, con buena conciencia, prometer. En sus escritos, la fe en el acuerdo entre *logos* y realidad se disolvía merced a una extremización que desunía las dos polaridades: "En el lugar de la mediación de Hegel se puso la voluntad de una decisión que dividió de nuevo lo que éste había reunido: antigüedad y cristianismo, Dios y mundo, interioridad y exterioridad, esencia y existencia".[105]

102 *Kierkegaard und Nietzsche*, p. 81. No sin acierto se ha comentado: "Uno sentiría la tentación de hablar de una interpretación de la razón hegeliana en la historia merced al 'destino' heideggeriano, o viceversa", en C. Cesa, "Karl Löwith e la sinistra hegeliana", en K. Löwith (comp.), *La sinistra hegeliana*, p. xx.

103 Véase *La conciliation hégélienne* [1935-1936], en *SS*, vol. IV, pp. 527-538. La interpretación es ampliamente deudora de las tesis de F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*.

104 Véase *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 44.

105 *Ibid.*, pp. 62, 177, 222, 309. El 4 de octubre de 1941, Löwith escribía a Tillich algunas frases iluminadoras sobre la diferencia entre el método de Marx y el de

Sobre la base de esa valoración, no sorprende que Löwith cerrara la primera parte de *De Hegel a Nietzsche* –dedicada a la progresiva historización y politización de la filosofía–[106] con un examen detallado de la "renovación del compromiso" con el mundo temerario de Nietzsche. Se trataba, en efecto, de la respuesta más extrema a la condición ya criticada y padecida por Marx y Kierkegaard:

> Por absurdo que pueda parecer a primera vista, el acercamiento entre "Marx y Kierkegaard" o entre "Kierkegaard y Nietzsche", resulta evidente no bien se ha comprendido que entre Hegel y Nietzsche en verdad no ha tenido lugar nada más que una serie de intentos de principio para reconquistar un mundo perdido: un mundo radicalmente "humano" en Marx, radicalmente "cristiano" en Kierkegaard y radicalmente "antiguo" en Nietzsche –unidos todavía en el mundo del espíritu rememorado por Hegel.[107]

El problema, para quien todavía intentaba filosofar sobre las ruinas de esos grandiosos fracasos consistía en establecer si "más allá de Nietzsche habría por ventura aún un camino transitable".[108]

En 1936, Löwith había reconocido en Burckhardt al autor capaz de señalar una alternativa viable para un pensamiento entregado a los poderes del tiempo. Era el primer esfuerzo para resolver un dilema que lo atormentaría a partir de los años del exilio. Eso puede describirse como una variante, relativa al ámbito de la filosofía, del conflicto entre una "ética de los principios" y una "ética de la responsabilidad";[109] como la búsqueda de un equilibrio entre una honestidad intelectual que impone un ejercicio des-

---

Hegel: "Marx recurre mil veces a términos hegelianos como 'razón' y 'libertad', pero su significado está distorsionado y más allá de toda medida. La filosofía de Hegel vive de la existencia de contradicciones (¡racionales!), la teoría de Marx de una mera fuerza de oposición [...] y confunde siempre 'superación dialéctica' con la 'destrucción'". El agotamiento de un pensamiento basado en la "síntesis" es señalado en una carta a Jaspers del 1º de julio de 1947 como el motivo de fondo de *De Hegel a Nietzsche*. Al respecto en general, véase P. Wild, *Die Selbstkritik der Philosophie in der Epoche von Hegel zu Nietzsche*, pp. 33-57.

106 Véase W. Ries, *Karl Löwith*, p. 69.

107 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, p. 82. Véase también *La conciliation hégélienne*, p. 538.

108 *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 224.

109 Véase M. Weber, *Politik als Beruf*, en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. XVII, pp. 237-238. Al respecto, véase T. Baumeister, "Il pensiero di Löwith tra 'distruzione' e superamento del nichilismo", en *Rivista di Filosofia*, 2, 1999, pp. 253-272.

prejuiciado de la crítica y una convicción de índole opuesta, que aconseja el sabio respeto del límite. Solamente en el reino de la teoría tiene vigencia la máxima según la cual "nada de lo que existe puede continuar haciéndolo, si no es puesto radicalmente en entredicho". El precepto omnívoro según el cual *fiat veritas* puede también tener por consecuencia *et pereat mundus* inspiró, en cambio, a los epígonos de Hegel. Al ignorar la existencia de un "punto decisivo" donde casi por contrapeso dialéctico la lógica de la teoría empieza a confundirse con la de la praxis y "la crítica de lo existente [...] lleva tan cerca de la revolución política que ésta logra sustituirla", la destrucción de la cultura europea por ellos acometida se puso involuntariamente, si bien con las mejores intenciones, al servicio de lo peor.[110]

Pero un crítico de la tradición puede desempeñar un papel más matizado y complejo que el de un demoledor descuidado y resuelto. Esa convicción estaba felizmente expresada en el retrato oblicuo de Löwith que Hermann Deckert esbozaba en una carta del 18 de julio de 1933:

> Creo que la diferencia entre una naturaleza prioritariamente contemplativa como la suya, y otra prioritariamente activista y propagandista como la mía se reduce cada vez más, porque a cualquiera que no sea un reaccionario se le hace imposible actuar en una época reaccionaria, y no sólo desde el punto de vista exterior. Sólo un individuo realmente autónomo, un genio apartado de todo, podría quizás hacer algo contra estos tiempos –pero si uno no lo es, como no lo soy yo, entonces es lanzado a un papel que no le es propio: el de tutelar la tradición.[111]

Y es ésta la tarea paradójica que Löwith parece quizá reivindicar para sí en las páginas de *De Hegel a Nietzsche*.

A impulsarlo hacia la "misión del docto" de la que nadie lo había investido también contribuyó el desconcierto o la velada presunción que imaginaba en sus lectores japoneses. La fragmentación del espíritu desbocado en una revolución del nihilismo podía ser recibido también en clave antieuropea. Pero precisamente la capacidad de radical autocrítica, cuyos resultados destructivos Löwith había retratado tan eficazmente constituía según su parecer el único elemento del patrimonio europeo digno de ser conservado. Y a la cultura japonesa, que se ilusionaba con poder apro-

110 Véase *Martin Heidegger im Zeugnis*, p. 39; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 137.
111 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 70-71.

piárselo sin pagar tributo, Löwith le recordaba que la crítica no es "un ropaje que pueda vestirse o quitarse según la necesidad; posee, en efecto, la terrible fuerza de concebir su propia forma al cuerpo, pero también al alma, de quien lo viste".[112]

La vicisitud narrada en *De Hegel a Nietzsche* intentaba, así, proveer "una justificación de la autocrítica europea". Un intento espurio, que refleja la índole ambigua de la modernidad occidental, motivado por una instancia ética hija de una relativización y de un reexamen de la relación con la propia cultura de pertenencia. Las únicas páginas que Löwith concibió expresamente para el país que lo había hospedado terminan con estas palabras: "La nueva Europa que extiende ahora su cultura negadora a toda la tierra [...] no es la Europa de la que he escrito, a la que como alemán pertenezco y que, según creo, merece ser difundida mediante la enseñanza. Europeos en el significado tradicional y auténtico del término actualmente hay sólo unos pocos".[113]

Uno de éstos, aun más que Burckhardt, era Goethe, la figura que ahora Löwith colocaba a la par de Hegel y Nietzsche, contraponiéndola a ambos. Y precisamente releyendo los discursos y los epistolarios goethianos –como informan sobre todo algunas cartas a Erik Peterson– fueron montados y recompuestos los trabajos preparatorios de un libro que tranquilamente habría podido titularse *De Goethe a Nietzsche*.[114] El proverbial sentido de la mesura demostrado por Goethe en toda ocasión representaba el antídoto más poderoso contra el culto del extremo practicado por Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Y las analogías con la posición hegeliana eran incluso demasiado celebradas por la cultura de la época, de vuelta ya de los festejos de ambos centenarios, para que Löwith no lo captase: "Hegel y Goethe fueron de veras los últimos alemanes que crearon todavía un mundo propio del *espíritu*. A partir de ese momento, el hombre de cultura se convirtió en un desarraigado".[115] También la visión de la teoría de esos dos grandes europeos estaba igualmente orientada según la eternidad y no según "cuanto es finito y pasajero". Una mirada educada por la observación paciente de los procesos naturales y un realismo capaz de "hacer hablar a los fenómenos" diferenciaba, sin embargo, a Goethe de la pers-

112 *Der europäische Nihilismus*, p. 535.
113 *Ibid.*, p. 540.
114 Véase M. Jaeger, "Goethe oder Nietzsche. Karl Löwiths philosophische Goethe-Rezeption", en *Goethe Studien*, CXII, 1995, pp. 321-331; H.-G. Gadamer, "Karl Löwith (9.1.1897-24.5.1973)", en *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 6, 1974, p. 82.
115 *Kierkegaard und Nietzsche*, p. 76.

pectiva incluso demasiado filosófica de Hegel, motivando la predilección de Löwith por su método.

Goethe seguirá siendo, con todo, objeto de una imposible nostalgia. Ningún camino conduce de regreso al pasado. El itinerario que de la magia del extremo de Nietzsche desciende hacia la moderación de Burckhardt, hasta el "soberano equilibrio" de Goethe está clausurado para siempre: "El tiempo como tal está destinado al progreso; sólo en los instantes en que la eternidad se revela como verdad del ser, el esquema temporal del progreso y de la decadencia puede mostrarse como una ilusión histórica".[116] Esa afirmación críptica preludia la pregunta que guiará a Löwith en una búsqueda ya entrado en su plena madurez: "El ser y el sentido de la historia, ¿son en general determinados por el tiempo? Y si eso no es verdad, ¿por qué cosa, entonces?".

116 *Von Hegel bis Nietzsche*, p. 558.

5
¿Cuánta historia necesita el hombre?

"¡Usted es una víctima de la astucia de la razón!" No sin ironía, a principios de 1939, Heinz Dekuszynski pronosticaba la nueva etapa de la gira por el mundo que Löwith estaba finalizando contra su voluntad: los Estados Unidos, la meta que, según él, constituía el objeto de los recónditos deseos del amigo.[1] O quizá, más prosaicamente, la estación siguiente de un exilio que había abandonado al fin el eje de las naciones ligadas a una política antisemita. Aunque el pacto entre la Alemania hitleriana y la Rusia de Stalin había producido una atenuación temporaria de la presión sobre los judíos en Japón, permitiendo una inesperada prórroga de la estadía en Sendai, las provocaciones y las amenazas de las autoridades nazis apenas si se interrumpieron por un tiempo. Löwith fue obligado a dejar el país. Después de algunos intentos en Suecia y en Turquía, unos meses antes del ataque de Pearl Harbour, logró obtener una visa de ingreso del gobierno de los Estados Unidos. Paul Tillich y Reinhold Niebuhr, docentes en el Union Theological Seminary de Nueva York, le habían conseguido una invitación, sin promesa de pago, por parte de la New School for Social Research, la "universidad en exilio" en la que, desde 1933, Alvin Johnson acogía a distintos intelectuales europeos.[2]

1 Gadamer era de opinión contraria: pensaba que los Estados Unidos eran el país que menos que cualquier otro cuadraba a la índole de Löwith: "Karl Löwith zum 70. Geburtstag", p. 456.

2 Véase P. M. Rutkoff, W. B. Scott, *New School: a History of the New School for Social Research*; C.-D. Krohn, *Wissenschaft im Exil*. En términos generales, véase L. A. Coser, *Refugee scholars in America. Their impact and their experiences*.

LA ESTRELLA DE LA ETERNIDAD

Apenas desembarcado en San Francisco, en marzo de 1941, Löwith se enteró de que la tratativa con el Theological Seminary de Hartford, iniciada ya en Japón, había concluido felizmente. Nueva York podía esperar. Fundado en 1834, y trasladado a la pequeña ciudad de Connecticut en 1865, el instituto ofrecía una formación de tipo pastoral, pedagógico y misionero, inspirada en un protestantismo de fuerte orientación social.[3] Löwith llegó allí una vez más gracias a un financiamiento de la Fundación Rockefeller. En 1945 fue nombrado Arthur Lincoln Gillett Professor de filosofía de la religión. A partir del año siguiente también dictó los cursos oficiales de introducción a la filosofía y de historia de la religión.

Las afirmaciones autobiográficas del período estadounidense –muy parcas y nunca compiladas en páginas de ensayos o diarios– parecen suspendidas entre la nostalgia de la vida japonesa, rica en estímulos y enigmas, y el alivio por la llegada a un lugar en el que "después de todo es posible vivir". Es verdad que algunas cartas a amigos y colegas europeos observan en tono sarcástico que conducir el automóvil es la única experiencia filosófica consentida en los Estados Unidos. Pero se trata de raras concesiones al *snobismo* que marcó la relación de gran parte de los exiliados alemanes con la cultura estadounidense.[4] De hecho, Löwith comprendió pronto que esa vez la adaptación a la nueva realidad sería "inevitable". Ello le permitió captar, y tal vez apreciar, los elementos de la *American way of life* más afines a la fascinación de la moderación a la que desde hacía poco se había volcado. Lo que le causó una impresión positiva fue en especial la práctica extendida de un *common sense* escéptico, desconocido para los pensadores formados en la escuela de Nietzsche y de Heidegger: "Estamos acostumbrados a sospechar de todo lo que no es profundo hasta el abismo y radical hasta el extremo, como de algo superficial y mediocre. Desde este punto de vista, en los Estados Unidos se puede aprender algo. En estas latitudes, se cuenta entre las buenas maneras cultivar el arte de lo que no se hace notar, del *understatement*".[5]

3 Véase C. M. Geer, *Hartford Seminary 1834-1934*.

4 Si bien los estudios más recientes intentan mitigar ese rasgo, el manifiesto de semejante postura acaso siga siendo Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV. Para una actitud diferente, véase, por ejemplo, H. Arendt, "We refugees", en *Menorah Journal*, XXXI, 1943, pp. 69-77.

5 *Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte*, p. 143.

El período en Italia y en Japón había constituido una inesperada prosecución del proyecto filosófico emprendido en Marburgo; los primeros años americanos marcaron, en cambio, el punto de máxima distancia respecto de Alemania y de su atmósfera cultural. Como para muchos otros exiliados, también para Löwith las noticias relativas al exterminio de los judíos parecieron desencadenar una ruptura irreparable con la nación que lo había expulsado. En 1944, relataba a Erik Peterson la desaparición de su madre, que dos años antes se había quitado la vida para escapar a la deportación, y comentaba con ira: "Nada me liga ya a la tierra en la que he nacido". Terminada la guerra, la perspectiva de radicarse en los Estados Unidos comenzó sin embargo a entrar en conflicto con el deseo de regresar a Europa. Una carta a Fahrner del 22 de septiembre de 1946 ejemplifica con claridad esta tensión:

> Los pensamientos están aquí siempre partidos por la mitad y, además, se encuentran allí donde más se han confirmado las previsiones de Nietzsche. [...] Con Marburgo estoy nuevamente en contacto, y también con mis colegas orientales de Sendai, que ha sido destruida en tres cuartas partes por las bombas. No quiero lamentarme por los cinco años que pasé allí, ahora que llevamos poco más o menos el mismo tiempo en los Estados Unidos. Pero no renuncio del todo a la esperanza de concluir esta involuntaria gira por el mundo y poder volver a ver algún día Munich e Italia.

En sus cartas desde los Estados Unidos, Löwith describe un paisaje filosófico en que, tras la desaparición de Josiah Royce, William James y George Santayana, se había borrado todo rastro de tradición autóctona. Con veinte años de retraso respecto de Alemania y Japón, la escena estaba dominada por la filosofía de la existencia. Sin embargo, ésta era identificada con la obra de Sartre, y no con la de Heidegger y Jaspers, volviendo así "imposible toda discusión seria" sobre la materia.[6] Signos de mayor vitalidad llegaban de la teología protestante, para extenderse luego a la filosofía de la religión, la materia que a Löwith –émulo involuntario de Franz Overbeck, el teólogo sin fe amigo de Nietzsche–[7] le había tocado enseñar en Hartford. Pero con toda gravedad comprobaba que "el cristianismo desvane-

6 D. Kaegi, "Es ist mit unserem Leben etwas ganz anderes geworden", p. 291. Véase *Heidegger: Problem and background of existentialism* [1948], en *SS*, vol. VIII, pp. 102-103.

7 Véase F. Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, pp. 122, 131 y 134.

cido que aquí llaman protestantismo moderno" no habría resistido un solo instante a los ataques de un Feuerbach o de un Friederich David Strauss. A fin de cuentas, el destino no había sido inclemente al ponerlo a trabajar a la par de "simpaticones que aún creen en el advenimiento del Reino de Dios sobre la tierra": el dulce veneno de su *scepsis* había encontrado nuevas ilusiones que corroer.

La condición de Löwith en Hartford no fue muy diferente a la de otras estrellas de la academia alemana que se encontraron agradeciendo la suerte de un empleo en una universidad de provincia. En un ambiente donde no existía "literalmente un ser humano con quien hablar de cosas intelectuales o personales", se limitó a relaciones cordiales con sus colegas, escapándose a los montes de Vermont cada vez que los compromisos se lo permitían. Para las discusiones teóricas quedaba el intercambio epistolar con los otros judíos refugiados a ese lado del Atlántico: con Leo Strauss, que se confirmó como su interlocutor predilecto, pero también con Eric Voegelin, conocido en las clases de Max Weber y con quien fueron discutidas algunas tesis de *Significado y fin de la historia* y el proyecto de un libro a cuatro manos sobre Nietzsche.[8] Al final del conflicto, fue posible reanudar el vínculo con quienes habían permanecido en Europa: Bultmann y Peterson, en especial, a cuya consideración sometió Löwith sus dudas en materia de teología, y con Gadamer, que se esforzaría por reintegrar a Alemania a su amigo.

En el Theological Seminary Löwith adquirió confianza con la enseñanza y la escritura en inglés, componiendo directamente algunos *Chapel Speech*,[9] y logrando que no lo devorase una actividad didáctica "masacrante" que no dejaba espacio alguno para la investigación. No obstante ello, comenzó a insinuarse el deseo de una situación más estimulante. En una carta a Strauss se describía, en efecto, como "un pez que boquea en los bajíos de la teología protestante".[10] Y fue precisamente Strauss quien se ocupó de que se concretara un traslado a Nueva York. Para facilitar las

8 El texto, nunca llevado a la imprenta, debía recoger ensayos que confrontaban la perspectiva nietzscheana con la de Pascal, Kierkegaard, Carlyle, Blake, Butler y T. E. Lawrence. El eje sistemático estaba fijado en la relación entre paganismo y religión cristiana, a fin de subrayar la importancia "más que alemana" de Nietzsche. Al respecto, véase P. J. Opitz, *Eric Voegelins Nietzsche - Eine Forschungsnotiz*, en *Nietzsche Studien*, 25, 1996, pp. 177-190.

9 Véase *On speech and silence* [1946], en *SS*, vol. I, pp. 343-348; *Can there be a christian gentleman?*, y un texto inédito titulado *My credo paper* que forma parte del *LN*.

10 L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 672.

cosas, a partir de 1947 Löwith dictó conferencias y seminarios en la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School, pero también en la Universidad de Chicago, donde el amigo se instalaría al poco tiempo. La convocatoria al Instituto como sucesor de Strauss se produjo en el otoño de 1949.[11]

En esa "bárbara fábrica de exámenes" la calma de Hartford se convirtió en sólo un recuerdo, pero finalmente volvía a enseñar filosofía a "estudiantes que algo entendían". Estaban además, naturalmente, los estímulos ligados a la metrópolis y a la inserción en un "crisol de científicos occidentales único en su género".[12] Entre los "Argonautas de Long Island" sobresalían Alfred Schütz y Kurt Riezler; entre los discípulos de Löwith estaba Werner Marx, que heredaría la cátedra de Heidegger en Friburgo. Pero tarde o temprano terminaba pasando por la New School lo mejor de la emigración europea para dar clases o dictar una conferencia, con excepción de los exponentes de la Escuela de Frankfurt y su *entourage*, atrincherados en un frente adverso.[13]

Los primeros años en Hartford encontraron a Löwith ocupado en la preparación de sus ensayos sobre Japón y en la presentación del contenido de sus principales obras ante la comunidad científica estadounidense.[14]

Sin embargo, algunos elementos dan una tonalidad diferente a esos trabajos. Si bien la presencia de una explícita reflexión sobre la responsabilidad de la filosofía complica su naturaleza a primera vista historiográfica, la necesidad –ligada con los imperativos de la enseñanza– de confrontarse con toda la tradición filosófica y, en especial, con el pensamiento griego y el cristianismo de los orígenes, le da un alcance más amplio que el de sus escritos anteriores. La distancia de Alemania comenzaba a curar a Löwith de lo que Eugen Rosenstock-Huessy, en una carta de abril de 1943, definía sin demasiadas perífrasis como una enfermedad intelec-

11 El aspirante rival para ese puesto era Aron Gurwitsch. Pero se prefirió a Löwith porque la perspectiva fenomenológica ya estaba representada por Kurt Riezler, véase A. Gurwitsch, A. Schütz, *Briefwechsel 1939-1959*, p. 180.

12 A. Löwith, *Nachbemerkung*, en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, p. 159.

13 Véanse M. Plessner, *Die Argonauten auf Long Island*; J. Radkau, *Die deutsche Emigration in den Usa*.

14 Véanse, por ejemplo, "The historical roots of european nihilism", en *Christianity and Society*, 3, 1943, pp. 27-37; "On the historical understanding of Kierkegaard", en *The Review of Religion*, 7, 1942-1943, pp. 227-241; *Friedrich Nietzsche (1844-1900)*; "Nietzsche's doctrine of eternal recurrence of the same", en *Journal of History of Ideas*, 6, 1945, pp. 273-284.

tual debida a que se alimentaba exclusivamente de la más reciente cultura alemana.

El ensayo de mayor densidad teórica de esta etapa del exilio en los Estados Unidos saca provecho de un descubrimiento realizado en Sendai. En 1939, impresionado por el modo en que en su epistolario había afrontado la cuestión judío-alemana, Löwith leyó de un tirón *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig.[15] Concebido durante la guerra y publicado en 1921, el libro inauguraba, junto con los trabajos de Cohen y Buber, la "filosofía del encuentro", esa corriente de reflexión judía que presentaba varios elementos de cercanía con motivos discutidos en los parágrafos de *Das Individuum*. Hasta entonces, Löwith, y con él toda la camarilla heideggeriana, conocía a Rosenzweig sólo como autor de *Hegel y el Estado*, un texto frecuentemente citado en muchos de sus trabajos.[16] El estudio de la "verdadera obra" de Rosenzweig le procuró nuevos estímulos para hacer frente a la problemática crucial del sentido de la historia, formulado en las páginas de *De Hegel a Nietzsche*. Para desagrado de Strauss, el paralelismo entre Hegel y Goethe delineado en esas páginas no se profundiza más adelante. Haber dejado a la vista la posibilidad de eludir ese problema había sido, en efecto, el "mérito involuntario" de la ontología de Heidegger que en ese momento, con gesto de notable originalidad hermenéutica, Löwith ponía en relación con la tesis de Rosenzweig.[17]

Al comentar la adhesión de Heidegger al nazismo, Löwith contraponía a su discurso rectoral de 1933 el llamamiento de Karl Barth a los cris-

15 En carta a Peterson del 19 de junio de 1939 la correspondencia de Rosenzweig es definida así: "un documento como hay pocos". Véase también *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 131-132 y 147.

16 Véase *M. Heidegger and F. Rosenzweig, or temporality and eternity*, p. 53. Rosenzweig conocía en cambio el pensamiento de Heidegger y tuvo ocasión de pronunciarse acerca de su célebre encuentro con Cassirer en Davos en *Vertauschte Fronten*, en *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 325-328. Sobre ese tema véase, por ejemplo, A. Udoff, "Rosenzweig's Heidegger reception and the re-origination of jewish thinking", en W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, vol. II, pp. 923-950.

17 Véanse, por ejemplo, E. Greblo, "Nota introduttiva al saggio di Löwith su Heidegger e Rosenzweig", en *aut aut*, 222, pp. 71-75; B. Casper, "Transzendentale Phanomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs", en P. L. Coriando (comp.), *Vom Rätsel des Begriffs*, pp. 357-367. Ese abordaje también suscitó el interés de Adorno, que encontró en cambio más adecuado un paralelismo entre Rosenzweig y Walter Benjamin, en Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 61. Véanse algunas reservas expresadas también por Strauss en *Preface to Spinoza's critique of religion*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 19.

tianos alemanes, identificando en ello "la única manifestación seria de resistencia intelectual contra una época feroz". Agregaba luego que "para ser capaz de un gesto análogo, la filosofía no debería haberse ocupado de 'Ser y *tiempo*', sino del ser y de la *eternidad*".[18] Precisamente eso había hecho Rosenzweig, emprendiendo simultáneamente una crítica de la tradición que poseía el mismo poder de ahondar en la metafísica que la *summa* de Heidegger. De todas formas, el interés de Löwith en su lectura en contrapunto de las dos obras se centraba menos en la afinidad o en las discrepancias del análisis de los fenómenos constitutivos de la condición humana –como la muerte o el encuentro con el otro–, que en la polaridad básica sobre la que se apoyaba: la "diferencia entre la eternidad y la temporalidad del tiempo" y sus consecuencias para la filosofía.

Desde esta perspectiva, Heidegger y Rosenzweig representaban las formas más radicales – y alternativas, a pesar de su aparente complementariedad– de articular la constelación filosófica de hombre, historia y verdad. La antítesis era puesta de relieve por Löwith cuando dejaba en claro la relación de ambos pensadores con sus respectivas tradiciones religiosas: en cuanto "teólogo sin Dios", Heidegger sostiene un vínculo ambiguo con el cristianismo, cuyas categorías fundamentales seculariza y, al mismo tiempo, erradica. Si su análisis todavía permanece anclado en una concepción del hombre muy precisa, faltándole el nivel de originariedad que se proponía alcanzar, con igual resolución renuncia a toda fe en una realidad eterna, contemplando sólo verdades sujetas al tiempo. El ser-ahí –y en ello Löwith ya había advertido la base del compromiso político de su maestro– vive, así, al igual que un "habitante de la caverna que no conoce el sol platónico, ni la regeneración cristiana, tampoco la espera judía del día de la redención".[19]

También Rosenzweig defiende la causa de esa singularidad concreta que la "venerable comunidad de los filósofos de Jonia a Jena" había descuidado sistemáticamente. Con todo, su doctrina resulta inmune a derivas ocasionalistas ya que, defendiendo la "estrella de David [...] en medio del tiempo", dispone de un núcleo de verdad sustraído a la contingencia de las vicisitudes humanas. El concepto de revelación le permite tender un puente hacia la eternidad y, en consecuencia, también hacia un crite-

18 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 36. La referencia es a K. Barth, "Theologische Existenz heute!", en *Zwischen den Zeiten*, 2, 1933. Véase también la nota autobiográfica "How my mind has changed", en *The Christian Century*, 13 de septiembre de 1939. También Strauss elogió la crítica barthiana contraponiéndola a la "acrítica sumisión" de Heidegger. Véase *Gesammelte Schriften,* vol. III, p. 636.

19 *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, p. 81.

rio de juicio desvinculado de la accidentalidad de los acontecimientos. Ejemplar en tal sentido resulta la narración de la gesta del pueblo de Israel, contra el cual se rompe el curso del tiempo, ya que la fe lo coloca "por sobre el mundo y la historia".[20] Nada más alejado de la celebración heideggeriana del destino del *Volk* alemán en el "instante decisivo" del ascenso al poder de Hitler.

En *La estrella de la redención,* Löwith descubrió un pensamiento capaz de nadar "contra la corriente del movimiento histórico", una empresa ardua, si "uno piensa en sí mismo de manera exclusivamente existencial".[21] La propuesta de Rosenzweig se apoyaba en el terreno de la fe, una experiencia respetable y "siempre en su derecho" toda vez que, iluminada por el don de la gracia, cree y confía en lo que una divinidad ha prometido. Sin embargo, en el anclaje religioso de la reflexión, Löwith advertía una forma de sacrificio del intelecto que él, en cuanto filósofo, no estaba dispuesto a realizar. Pero al observar cómo precisamente entre los creyentes en el cristianismo o en el derecho natural se habían registrado varios actos de insubordinación al nazismo, no consideraba evidentemente absurda la conclusión que Alphonse De Waelhens había derivado de sus premisas acerca de la dificultad para un ateo de escapar a un modo de pensar "fascista".

El desafío de Rosenzweig debía ser aceptado: debía confirmarse si, y cómo, la filosofía era capaz de no dejarse trastornar por la historia, manteniéndose libre de hipotecas religiosas. Años más tarde, Löwith encontraría una formulación eficaz para esa cuestión en la que volvían a atisbarse su persistente malestar y su obstinada fidelidad respecto de esta disciplina: "¿Por qué esta libre separación respecto de los eventos de la época, correcta y apropiada para el teólogo, no debería serlo también para quien no 'cree', pero 'piensa'? –a menos que el filósofo no esté decidido a comprender el tiempo a partir del tiempo, sin un criterio filosófico para juzgar los acontecimientos"–.[22]

LA ÚLTIMA RELIGIÓN

La respuesta a ese interrogante se buscó en el horizonte de sentido de la modernidad. En su obstinada pesquisa, pronto advirtió que la tradición

20 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, en *Sämtliche Schriften*, vol. II, p. 372.
21 *Réponse a M. De Waelhens*, p. 372.
22 *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, en *SS*, 1984, vol. VIII, p. 171.

bíblica no agotaba la gama de los antídotos para una total historización de la filosofía. Como desde hacía más de una década le repetía Strauss, también la Grecia clásica tenía mucho que ofrecer al respecto. Así, hacia mediados de la década de 1950, las coordenadas del campo de investigación quedaban fijadas de manera precisa: "creo que sería difícil refutar, por razones teóricas tanto como por razones morales, el así llamado 'nihilismo' de la ontología existencial, a menos que se crea en el hombre y en el mundo como creaciones de Dios, o en el cosmos como un orden divino y eterno".[23] Löwith intentaría dar cuenta, entonces, de "una obsesión por la temporalidad" que atormenta a la filosofía analizando las dos "posibilidades fundamentales de comprensión de la historia" elaboradas por la cultura occidental –la antigua y la judeocristiana– junto a la combinación de sus efectos hasta el presente.

Las páginas de *Meaning in History* –publicadas en 1949, y escritas entre 1945 y 1947– deconstruyen genealógicamente uno de los mitos fundadores de la modernidad: el que detecta sus orígenes en la "autoafirmación" del *homo artifex* que se emancipa de toda visión religiosa del mundo, domina la realidad con la fuerza de su curiosidad científica y se hace autor de su propio destino.[24] Una de las principales consecuencias teóricas de esa revolución copernicana fue el nacimiento de la "filosofía de la historia", la disciplina que Voltaire inauguró en 1756. Para captar el sentido de los asuntos mundanos, ya no recurrió a la hipótesis de una providencial intervención divina, sino a la noción de progreso del género humano. Ya se había desbrozado el terreno sobre el que podía cultivar las esperanzas más optimistas respecto de una historia que el hombre escribiría de puño y letra.

23 *Heidegger: Problem and background of existentialism*, p. 110.

24 Véase H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. El principal trabajo preparatorio fue "The theological background of the philosophy of history", en *Social Research*, 13, 1946, pp. 51-80. Una anticipación sintética del contenido de la obra, cuyo título original era *Sacred and secular history*, se encuentra en "Philosophy of History", en *Library of the Xth International Congress of Philosophy* (Amsterdam 11-18 de agosto de 1948), pp. 364-365. Entre las múltiples reseñas y críticas, véanse, por ejemplo, C. Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", en *Universitas*, 5, 1950, pp. 927-931; M. Landmann, en *Philosophische Rundschau*, 1, 1953-1954, pp. 232-241; R. Boehm, "Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10, 1956, pp. 94-109; L. Landgrebe, "Das philosophische Problem des Endes der Geschichte", en *Phänomenologie und Geschichte*, pp. 182-201; P. Rossi, "Prefazione" a *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, pp. 9-18; W. Emmerich, "Heilsgeschehen und Weltgeschichte – nach Karl Löwith", en *Sinn und Form*, 6, 1994, pp. 894-915; J. A. Barash, "Karl Löwith et la politique de la sécularisation", en *Critique*, 607, 1997, pp. 883-903.

Löwith notaba una forma desleal de autoengaño en una de las más celebradas conquistas de la conciencia occidental. En la ponderación filosófica de la actitud moderna frente al curso de los acontecimientos no reconocía el triunfo de una razón desencantada, sino antes bien la máscara tras la cual la ilusión religiosa seguía prosperando dentro de los límites de un saber que se jactaba de haberla proscrito. En el culto de la relevancia absoluta de lo que es relativo por antonomasia – el rumbo de los destinos humanos– entreveía la "última religión" de hombres de escepticismo demasiado débil para renunciar a cualquier forma de fe.[25]

Se propuso por ello demostrar la "imposibilidad" de la filosofía de la historia y de lo que consideraba una suerte de mero "residuo" suyo: el historicismo, la posición que, aunque rechazando la confianza en el progreso, "veía todos los ámbitos de la vida espiritual transidos de historia, y hacía de ésta la *magistra*, si no de la vida activa, al menos de la vida teórica".[26] En sus variantes académicas, pero por sobre todo en la acepción de *common sense* intelectual de la modernidad, el "pensamiento histórico" se volvió desde ese momento el principal blanco al que apuntaba la *scepsis* de Löwith. Y precisamente con una estrategia de cuño escéptico efectuó su deconstrucción de los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.

El procedimiento refutatorio adoptado era de corte reduccionista. La pretensión de validez puesta de relieve por la filosofía de la historia –la de ser una interpretación global de las vicisitudes humanas con relación a un postrer significado suyo–[27] resultaba debilitada por un ataque efectuado en dos frentes. Era definida en primer lugar como un "prejuicio" occidental, una idiosincracia desconocida para culturas que, como por ejemplo la japonesa, no contemplan una diferencia entre eventos naturales y hechos históricos y, en consecuencia, no asignan a estos últimos un "significado trascendente, una finalidad moral, un peso existencial".[28]

25 Véase *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 274. Al respecto, véase, por ejemplo, H. Pross, "'Das Relativste: die Geschichte'. Karl Löwiths 'Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts'", en *Merkur*, 3, 1991, pp. 245-249.

26 F. Engel-Janosi, *Die Wahrheit der Geschichte. Versuche zur Geschichtsschreibung in der Neuzeit*, 1973, p. 41.

27 Véase *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], en *SS,* vol. II, p. 11.

28 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1950], en *SS*, vol. II, p. 244. Sobre la importancia de la experiencia japonesa para un "saludable" descentramiento de la perspectiva europea en materia de historia, véase también *Natur und Geschichte* [1950], *ibid.,* pp. 285-286. Sobre el tema véase E. Donaggio, "Karl Löwith: Europa aus der exzentrischen Perspektive des Exils", en L. Hagedorn, H.

Un fragmento analítico subsiguiente aislaba los elementos de la conciencia moderna atribuibles a la visión antigua y cristiana de la historia.

Las dos respuestas fundamentales proporcionadas por Occidente para la pregunta concerniente al "sentido del actuar y del padecer de los hombres", presentan afinidades y divergencias de distinto tipo. En procura de relativizar ulteriormente el origen del pensamiento histórico moderno, Löwith eligió acentuarlas según el motivo de la representación del tiempo y de sus repercusiones prácticas sobre la filosofía. Enfatizó en especial la circunstancia de que el saber antiguo ignoraba el problema del sentido de la historia insistiendo en que los pensadores griegos nunca consideraron el fin último de los acontecimientos humanos como un posible objeto de ciencia, concentrando su atención en aquello que existe por siempre y no en los *prágmata* de los mortales. Una concepción circular de la temporalidad impedía trasponer al futuro el pleno significado de un evento y, con ello, su verdad. Una imagen del universo modelada sobre la teoría del eterno retorno no autorizaba la esperanza de que el porvenir pudiera alterar de manera sustancial el sempiterno *logos* del mundo.

De esa esperanza se nutre, en cambio, la fe judeocristiana. Y desde esa perspectiva Löwith reconstruye la fractura, crucial para el destino de la filosofía, que se abre entre Atenas y Jerusalén, en el momento en que la visión griega de la historia cede terreno a una escatología que "semejante a una brújula [...] nos orienta en el tiempo, indicando el reino de Dios como fin y término último".[29] La historia empieza, así, a moverse rumbo a una meta puesta más allá de sí: el círculo del eterno retorno se convierte en una flecha que apunta hacia la salvación atribuyendo a los eventos singulares un significado que los trasciende.[30] Esa "perversión futurocéntrica" de la historia liquida la actitud *nec spe nec metu* con que los filósofos griegos habían considerado los acontecimientos humanos. La suplanta una disposición a la expectativa, llena de esperanza, que confiere a la experiencia histórica un carácter indirectamente sagrado. Si bien el evento salvífico se sitúa en el fin de los tiempos, el futuro como tal empieza a iluminar el presente y el pasado con la luz de la redención.

R. Sepp (comps.), *Der Beitrag der Phänomenologie zur Europa-Diskussion*, de próxima publicación.

29 Véase *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, p. 29.

30 Sobre la excesiva esquematicidad de esta contraposición, véanse, por ejemplo, S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. II-III, pp. 350-358 y 412-421; R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, pp. 19-20.

En un pasaje decisivo para su razonamiento, Löwith resaltaba cómo la concepción bíblica de la historia, formulada de manera ejemplar en *La Ciudad de Dios* de Agustín, no surge de una refutación racional de la cosmología clásica. El cambio de paradigma era más bien de índole teológico-moral. La doctrina del eterno retorno volvía vana no sólo la expectativa de una vida futura, sino cualquier actitud caracterizada por la esperanza, una disposición de ánimo que los antiguos griegos juzgaban igual que un fuego fatuo, y que la religión cristiana asumió, en cambio, como su base inconmovible. Es entonces con los "ojos de la fe" que Agustín, en la línea de Pablo, leyó y condenó los textos de los pensadores paganos. Un gesto que, según Löwith, carece de consistencia filosófica: "la *theoría* griega es en verdad una visión del mundo o una contemplación de lo que es visible, y por consiguiente puede ser demostrada, mientras que la fe cristiana, la *pistis*, es [...] una confianza incondicional en lo que es invisible y, por ende, indemostrable".[31]

En esa forma de clarividencia ciega Löwith recuperaba la matriz del saber histórico moderno. Para ilustrar la relación de dependencia, semejante a la de "un esclavo que ha huido de su amo lejano", que liga la filosofía de la historia a la teología judeocristiana, se valió de la controvertida categoría de "secularización".[32] Suscitando la reacción incluso de los defensores más heterodoxos de la modernidad –sobre todo de Hans Blumenberg–[33] sostuvo que la "esperanza en un mundo mejor" puede vol-

31 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, pp. 173-174.

32 Véanse, por ejemplo, H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Un análisis de la filosofía de la historia de cuño contrario al löwithiano, pero concebida durante esos mismos años y con ayuda de herramientas categoriales análogas, es, por ejemplo, el de J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*. Véase al respecto R. Mehring, "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'", en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 3, 1996, pp. 231-248. Todavía falta, en cambio, una interpretación que confronte con las tesis de *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin.

33 Esa querella se desató en el VII Congreso Alemán de Filosofía, realizado en Münster en 1962: véase H. Kuhn, F. Wiedman (comps.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Prosiguió en 1968 con la reseña de Löwith a *Die Legitimität der Neuzeit*, ahora en *SS*, vol. II, pp. 452-459. Y concluyó con la réplica incluida en H. Blumenberg, "Die Fortschritt in seiner Enthüllung als Verhängnis", en *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, pp. 35-45. Respecto de esta polémica véase M. Fuhrmann (comp.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, p. 530; R. M. Wallace, "Progress, secularization and modernity. The Löwith-Blumenberg debate", en *New German Critique*, nº 22, 1981,

verse el arquitrabe de la conciencia sólo dentro del horizonte "determinado por la fe judía y cristiana contra la visión cíclica, y en consecuencia 'privada de esperanza', del paganismo clásico. Todo el esfuerzo de las siempre renovadas mejoras y progresos tiene sus raíces en el *único* progreso cristiano hacia el reino de Dios".[34]

El teorema postulaba un nexo de implicación interna tanto lógica como histórica entre el patrimonio específico de la fe y la modernidad. Simplemente, ésta no sería concebible si se prescindiera del antecedente religioso que sigue funcionando en ella a modo de incunable, de no agotada reserva de sentido y, por lo tanto, de legitimidad. La tesis hacía añicos la autorrepresentación de la *Neuzeit* como época del "inicio absoluto", como autónoma cesura con la tradición. Pero se trataba más que nada de un vistoso efecto colateral. El objetivo primario era verificar la responsabilidad de la religión judeocristiana en relación con el culto moderno de la historia, es decir, el haber creado un clima intelectual en que se pudo formar una imagen del hombre y del mundo que el pensamiento clásico nunca habría concebido.[35]

Movido por esta intención, Löwith pasó revista a los más importantes intentos de encontrar un significado último en el devenir de las vicisitudes humanas. Obrando a contrapelo, de Burckhardt al Antiguo Testamento, él se sumergió en una dialéctica de la Ilustración *sui generis* que combinaba de manera peculiar desencanto y mistificación.[36] Lo que la filo-

---

pp. 63-79; G. Carchia, "Nota alla controversia sulla secolarizzazione", en *aut aut*, 222, 1987, pp. 67-70; H. Braun, "Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt", en F. J. Wetz, H. Timm (comps.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, pp. 394-399.

34 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, p. 95. La tesis hace de Löwith el antagonista por excelencia de Ernst Bloch, el paladín del "principio esperanza". Éste, por otra parte, criticó la perspectiva löwithiana, véase *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe*, vol. v, pp. 1610-1611. En una ponencia presentada en el congreso hegeliano de Urbino de 1965, Löwith no dudó en atribuir a Bloch la posición según la cual los únicos verdaderos "filósofos" habrían sido Marx, Lenin y Stalin: véase *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* [1966], en *SS*, vol. v, p. 189. Sobre la polémica en dicho congreso, véase L. Sichirollo, "Il congresso hegeliano di Urbino", en *aut aut*, 91, 1966, p. 12.

35 Véase *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, p. 227.

36 Antes que Weber o Schmitt, Nietzsche es, una vez más, el inspirador de semejante modelo interpretativo. No es casual que en agosto de 1949, sibilinamente Löwith anunciara a Jaspers la aparición de *Significado y fin de la historia* sosteniendo

sofía de la historia había cambiado a partir de la escatología judeocristiana y trasladado luego a un horizonte íntegramente mundano era una experiencia específica del tiempo: el "vivir en la esperanza". Se trataba de un proceso que, según la mejor retórica del Iluminismo, devolvía al hombre lo que durante largo tiempo había estado perdido en el reino de los cielos; pero igualmente consistía en un procedimiento de filiación ilegítima que había dado lugar a una "turbia mezcla" de elementos religiosos y antireligiosos; un compuesto híbrido que no rompía "la cadena de ilusiones" producida por las religiones, sino que antes bien robustecía la trama velando aun más la mirada sobre la realidad.

Por lo tanto, la filosofía de la historia había asumido y al mismo tiempo pervertido la constelación conceptual cristiana. En ese gesto contradictorio residía, según Löwith, la razón de su imposibilidad. La pretensión de trasplantar al ámbito del saber una gama de instancias que tiene origen en un acto de fe estaba destinada al fracaso. Los autores cristianos, por lo demás, nunca habían arriesgado algo análogo, limitándose a buscar en las insignificantes vicisitudes terrenas los indicios del único evento decisivo, la nueva venida de Cristo.[37] Defendieron por ello una visión bidimensional de la historia que en el rumbo del mundo sólo veía traslucir el inescrutable diseño de la divina providencia. Semejante perspectiva excluía –aun conteniéndola en sí como posibilidad ilícita– su metamorfosis en una filosofía centrada en un *éscathon* inmanente al tiempo. Y sin embargo, aproximándose a la modernidad, la separación entre esfera sagrada y esfera profana tendió cada vez más a disminuir también en las doctrinas de pensadores cristianamente inspirados como Joaquín de Fiore, Giambattista Vico[38] y Jacques-Bénigne Bossuet.

"haber llevado a término, por así decir", su viejo libro sobre el eterno retorno. Tampoco es casual que el ensayo acerca del *revival* nietzscheano de esta doctrina, agregado como apéndice al texto, elogiara la indiferencia de Zaratustra hacia el significado de las gestas humanas como la "liberación respecto de una milenaria mentira": la que a una historia entendida como pecaminoso intervalo entre la creación y el juicio universal, hacía seguir su sucedáneo secularizado, la idea del avance de la humanidad hacia una salvación futura.

37 Al abordar como "diletante" dichas cuestiones, Löwith se basó especialmente en la obra de O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassing.*

38 Véase también *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen* [1968], en *SS*, vol. IX, pp. 195-227. Al respecto, véase A. Parente, "Presunta origine tomistica del 'verum et factum' vichiano in un saggio di Karl Löwith", en *Rivista di studi crociani*, 4, 1974, pp. 377-388.

En semejante contexto reconstructivo, Hegel todavía representaba el papel epocal de "último filósofo de la historia", si no el último filósofo propiamente dicho. Éste había sustituido la teología de la historia fundada por Agustín con una consideración de los acontecimientos que no era "ni sagrada ni profana".[39] El resultado de esa mundanización de la espera salvífica no fue, sin embargo, el ocasionalismo de Heidegger y Schmitt o el relativismo de muchos discretos demoledores de la tradición como Dilthey o Simmel. Al igual que toda filosofía de la historia, la *Weltgeschichte* hegeliana conservaba un núcleo sustraído al tiempo, capaz de contener las consecuencias de una actualización íntegra de la verdad.[40] Tal como Marx –el creador de una "historia de la salvación expresada en el lenguaje de la economía política"–, Hegel elevó, sin embargo, el rumbo del mundo a "juicio universal", a fuente de una redención no sólo esperada sino también metafísicamente garantizada. Así, allanó un camino que transitaron sus herederos.

La pregunta relativa al sentido de la historia sume a la filosofía "en un vacío que sólo la esperanza y la fe son capaces de colmar" y se vuelve para Löwith el emblema de una teoría ciega respecto de su propia y frágil dependencia de una realidad que se tiene la ilusión de dominar. El 24 de noviembre de 1946, comentaba con Gerhard Krüger el resultado "ciertamente no edificante" de sus indagaciones recurriendo al adagio: "'Cuanto menos, mejor', es decir que cuanto más se elabora incluso en forma secularizada el esquema escatológico, tanto menos convincente se vuelve".[41] A ello no siguió, sin embargo, un retorno a las raíces judeocristianas ni una adhesión a la cosmología griega. Como explica una carta a Cantimori del 9 de enero de 1948, es verdad que sólo hay dos alternativas al culto moderno de la historia: la antigua visión de la eternidad del mundo y la doctrina bíblica de la creación. Pero ambas resultan "imposibles para los hombres 'modernos'".

Löwith evitó deshacer ese nudo aporético y más aun cortarlo. Sus esfuerzos se concentraron más bien en mitigarlo, identificando en ello el síntoma de una patología del pensamiento moderno, de un exceso de *húbris*

39 Véase *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, p. 69. También *Aktualität und Inaktualität Hegels*, p. 303.

40 Véase, por ejemplo, *Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik* [1966], en *SS*, vol. VIII, pp. 258-275. Al respecto, véase A. Dal Lago, "L'autodistruzione della storia", en *aut aut*, 222, pp. 3-20.

41 La carta manuscrita se conserva en la Universitätsbibliothek de Tubinga. Al respecto, véase también *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, pp. 156-186.

que lleva a plantear preguntas a las que ninguna forma de saber podrá dar vez alguna respuesta. El primer paso en esta dirección lo vio comprometido en fijar un punto fundamental de contacto entre las posiciones, tradicionalmente opuestas e inconciliables, del creyente y del escéptico.[42] Demostrándose más "inteligentes" que el filósofo y el teólogo modernos, éstos rechazan el dogma de la sacralidad de la historia; merced a una "resignación madura" o a una "expectativa llena de esperanza" se mantienen a "sabia" distancia de la "comedia humana de toda época", abandonando la ilusión de que el sucederse de los eventos pueda desvelar progresivamente un fin último. Pero, a diferencia de la fe, la *scepsis* no se desinteresa de las vicisitudes del mundo –de cuya vivencia, por el contrario, se nutre plenamente– sino sólo de la arrogancia de dominar su curso. Una insolencia fundada sobre el postulado de que la historia satura toda dimensión de la vida humana. Dedicará la última etapa de su investigación a refutar este presupuesto, una vez de regreso en Alemania y concluido el enésimo ajuste de cuentas con Heidegger.

UN BAILE DE DISFRACES DE LOS AÑOS VEINTE

Una vez finalizada la guerra, la perspectiva de un retorno a Europa adquirió lentamente los contornos de una posibilidad real. En efecto, comenzaban a llegar de Alemania señales de cierto interés. Ya en 1947, mientras se realizaban maniobras de acercamiento a la New School, Rudolf Bultmann, de acuerdo con Julius Ebbinghaus, quien entretanto se había convertido en rector en Marburgo, ofreció a Löwith una *Gastprofessur* en la facultad que lo había expulsado en 1935. Este intento naufragó a causa de los obstáculos interpuestos a ambas orillas del Atlántico. Pero todo lo que se filtraba del clima "envenenado" que reinaba en las universidades alemanas no aumentaría el malestar por un regreso que se juzgaba "anticipado en el tiempo".

En la primavera de 1949, pese a algunas resistencias de la parte americana, Löwith asistió al Primer Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Mendoza, Argentina. Era el primer evento internacional al que,

42 Acerca de lo que sigue, véase *Meaning in history. The theological implications of philosophy of history*, pp. VII-VIII; y los ensayos compilados en *Wissen, Glaube und Skepsis* [1956], en *SS*, vol. III, pp. 197-273.

junto a muchos nombres ilustres, se invitaba a filósofos alemanes. En el congreso, Löwith encontró a amigos y colegas que acaso había imaginado que no volvería a ver. Felizmente inmerso en una "atmósfera y un paisaje que se remontaban a los tiempos de mi prehistoria",[43] aceptó comprometerse en varios proyectos. El más importante, a medio camino entre la diplomacia y la reconciliación con el pasado, preveía la preparación de un volumen para el sexagésimo cumpleaños de Heidegger. Para sorpresa de Gerhard Krüger, Löwith aceptó. Se trataba de un gesto de distensión, no de un indicio de conflicto.[44]

En el verano de 1950, Löwith volvió por primera vez a Europa para un ciclo de lecciones y conferencias.[45] Al placer del regreso se sumó el descubrimiento de que numerosos colegas –Becker, Gehlen, Besseler, Rothacker, Fahrner, y muchos otros– habían estado ligados de una u otra manera con el régimen nazi. Comprometidos en la metamorfosis del negro al gris con que toda burocracia, inclusive la del espíritu, intenta sobrevivir a los cambios de poder, recibieron con fría incomodidad al exiliado que volvía a poner pie en Alemania.[46]

43 La expresión aparece en la minuta de una carta para el sexagésimo aniversario de Gadamer. En el congreso Löwith leyó las ponencias: "Background and problem of existentialism", en L. J. Guerrero (comp.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, vol. I, pp. 390-399, y "The theological implications of the philosophy of history", en L. J. Guerrero (comp.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, vol. III, pp. 1700-1705. De Alemania, además de Gadamer, asistieron Otto Friedrich Bollnow, Walter Bröcker, Eugen Fink, Ernesto Grassi, Ludwig Landgrebe, Wilhelm Szilasi. A causa del veto de las autoridades francesas, Heidegger no pudo estar presente. Véase también A. Löwith, *Nachbemerkung*, p. 159; H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, pp. 146-150.

44 El libro apareció con un año de retraso. Véase *Anteile. Festschrift für Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Löwith colaboró con el ensayo "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" que propone, de manera "sintética y acentuada", la tesis de *Significado y fin de la historia*. El artífice oculto de la iniciativa fue Gadamer quien, cuando no recibió ásperos rechazos –en especial, el de Jaspers– se encontró teniendo que enfrentar la sospecha de que la operación intentaba simplemente rehabilitar a Heidegger. Debían fijarse rigurosos criterios de objetividad. El 30 de mayo de 1949, Romano Guardini escribió a Gadamer exigiendo que Löwith integrara la partida, como garantía de un resultado no apologético de la empresa, véase J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, p. 302.

45 En junio y julio, Löwith dictó dos lecciones semanales en la Universidad de Heidelberg. A ello le sumó un *tour* de conferencias en Tubinga, Marburgo, Colonia, Basilea. Participó, además, en dos congresos en Austria y Holanda.

46 Sobre la atmósfera intelectual que reinaba en Alemania véase también H. Arendt, "The aftermath of nazi-rule. Report from Germany", en *Commentary*, 10, 1950,

Al regresar a los Estados Unidos, Löwith encontró una situación que imprimió un viraje a esos sentimientos agridulces. Por un lado, como testimonia una carta de desahogo enviada a Bultmann el 16 de diciembre de 1950, aumentaba la conciencia de que el "ritmo de fábrica" de la New School impedía producir algo significativo, y que escapar al "*stress* de Nueva York" para volver a Europa garantizaría a su obra una "resonancia del todo diferente". Por el otro, la Universidad de Alvin Johnson estaba atravesando una grave crisis económica que llevó al cierre del Departamento de Filosofía. No sin fricciones, entre el fin de 1951 y el inicio de 1952, tomó la decisión de dejar los Estados Unidos.

El largo exilio había concluido, pero el hombre que regresaba no era completamente diferente al que se había visto compelido a partir casi veinte años atrás: "Sólo *a posteriori* me resultó claro cuán poco las vicisitudes de la historia pueden cambiar la naturaleza de un hombre adulto [...]. Cierto: se aprende algo más, y no se puede mirar lo que queda de la vieja Europa como si uno nunca se hubiera alejado de ella. Pero uno no se convierte en otro. Y no se sigue siendo simplemente el mismo, sino que se llega a ser lo que se es y se puede ser dentro de los límites propios".[47] Los intérpretes, y cuantos conocieron a Löwith al término de su involuntario periplo por el planeta, no saben bien si adscribir estas palabras a una patológica incapacidad de adherir a las cosas del mundo, a una imperturbable sabiduría, precipitadamente rubricada como "oriental" o a aquella crítica de la existencia histórica que, antes de volverse proyecto filosófico, constituiría una reacción privada al extraordinario poder de la historia sobre nuestro destino.[48]

Después de algunos intentos con Frankfurt y Karlsruhe, Löwith aceptó la oferta de la Ruprecht-Karls-Universität de Heidelberg. En vano Jaspers –desde 1948 en Basilea, después del sustancial fracaso de su intento de discutir la "cuestión de la culpa" de Alemania–[49] tuvo la esperanza

---

pp. 342-353. Sobre Fahrner y Becker, véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 21, 54-55. Respecto de la adhesión de Fahrner al nazismo y sobre la necesidad de impedir su retorno a la cátedra, Löwith discute con Jaspers en su correspondencia de octubre de 1952. En cuanto respecta a Gehlen,véase *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, en *Gesamtausgabe*, vol. III-II, pp. 876-878.

47 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 151.

48 Para una posible sugerencia en ese sentido, véase *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie* [1968], en *SS*, vol. III, p. 381.

49 Véase K. Jaspers, *Die Schuldfrage*. Sobre el tema, véase J.-F. Leonhard, "Neubeginn und Weggang. Karl Jaspers in Heidelberg 1945-1948", en *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*, pp. 125-157.

de saludarlo como a su propio sucesor. En efecto, Gadamer fue quien en 1949 heredó su cátedra y se preocupó desde el primer momento por que su amigo obtuviera el puesto antes ocupado por Ernst Hoffmann. Pese a que la reinserción de los exiliados en la administración estatal encontró no pocos obstáculos, el 1º de marzo de 1952 Löwith accedió a la titularidad de la cátedra de filosofía en una de las más prestigiosas casas de estudio alemanas. Allí enseñaría, resistiendo cualquier otra tentación, hasta la primavera de 1964.[50]

Al dejar a sus espaldas la "gran barraca" de la New School, Löwith experimentó un sentimiento de alivio desembarcando en ese idilio fuera del tiempo que eran las orillas del Neckar. La ausencia del tan celebrado *genius loci* no pareció provocarle excesivo asombro. En cambio, lo impresionó que la catástrofe que había asolado Alemania hubiera dejado "singularmente intactos" los usos y costumbres de la comunidad académica. Sólo el movimiento estudiantil de 1968, en opinión de algunos, lograría sacudir ese universo autoreferencial. Pero Löwith, ya profesor emérito, contemplaría esos hechos, alejados de los picos de fantasía y estupidez alcanzados en otras ciudades europeas, con fastidio y temor, no logrando ver en ellos más que la recuperación de prácticas protonazis por parte de una juventud apática y viciada.

"Era un hombre pequeño, de cabellos blancos, que con voz grave y rostro absolutamente impasible, leía sus lecciones del manuscrito. Se lo veía atravesar la plaza del Instituto de Filosofía, solitario como un monje japonés. Todavía recuerdo su inimitable modo de fumar, con una elegancia y una distensión dignas casi de Extremo Oriente."[51] Los testimonios del paso de Löwith por Heidelberg concuerdan en retratar a un docente distante de sus alumnos, pero no por esto desinteresado o poco afable; un "escritor" que desde un "astro remoto" recitaba, para todos y para ninguno,

50 Por las actas conservadas en el Universitätsarchiv de Heidelberg y por los epistolarios, resulta evidente que en el invierno de 1954 Löwith recibió una oferta de la Universidad de Hamburgo, rechazada a cambio de un aumento de salario y de garantías *a posteriori* de la renuncia a la ciudadanía estadounidense (el juramento de servicio fue efectuado el 23 de marzo de 1955). También Marburgo se adelantó ofreciendo el puesto que dejaba vacante Ebbinghaus. En una carta del 17 de julio de 1959, Löwith solicitó confidencialmente a Jaspers sucederlo en la cátedra de Basilea. El motivo que aducía era la mayor proximidad a Carona, en el Cantón Ticino, donde transcurría períodos cada vez más prolongados. La tentativa dio en el vacío, pero hubo al menos dos *Gastprofessuren* suizos: en Basilea, en el semestre de invierno de 1961-1962, y en Zurich en 1965-1966.

51 T. Baumeister, "Hans-Georg Gadamer. Der Philosoph als Improvisator", texto mecanografiado.

monólogos cincelados hasta en los más mínimos detalles.[52] Infaltables, en la sucesión de anécdotas, las descripciones de su estudio, con la foto del joven Heidegger, los ideogramas en tela regalados por Nishida Kitaro, la máscara mortuoria de Pascal –"la más instructiva víctima del cristianismo"– y el revólver en el cajón, como tutela de la propia "libertad de morir".[53] Pero también el elogio de una enseñanza caracterizada por un "arte de tonos suaves", una *scepsis* delicada que sólo raras veces, frente al carácter obtuso de otros o a sus propias obsesiones, cedía ante el comentario corrosivo o el repentino encierro.[54]

Löwith nunca quiso formar una escuela, ni siquiera un círculo de adeptos.[55] *In academicis* se mantuvo entonces fundamentalmente aparte. Entre sus colegas, entabló relaciones de amistad con Hans von Campenhausen, quien junto a otros teólogos de la facultad soportó con "cristiana paciencia" sus constantes intromisiones, "no siempre inocentes", en el ámbito de la religión. Pero especialmente con Gadamer se constituyó un vínculo importante. Una ocurrencia de Löwith, que el amigo muy bien hubiera podido invertir y hacer suya muestra cuán presentes estaban todas las condiciones para una confrontación plena de fecundas divergencias: "¡Si Gadamer fuese aun más inteligente de lo que es, pensaría exactamente como yo!". Hermenéutica o cosmología, diálogo o *scepsis*, comprensión o crítica de la tradición, eros pedagógico o distancia sideral respecto de los estudiantes: durante casi una veintena de años, la escena filosófica de Heidelberg vivió del intercambio y de las disputas que tuvieron lugar entre los dos viejos compañeros de estudio.[56] En el trasfondo, ni siquiera demasiado desfigurada, se recortaba la silueta de su maestro.

52 Véase, por ejemplo, W. Wieland, "Karl Löwith in Heidelberg", en *Heidelberger Jahrbücher*, XLI, 1997, pp. 267-283; H. Braun, "Die Rückkehr nach Deutschland und die Heidelberger Jahre", ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre Karl Löwith, Roma, Goethe-Institüt, enero de 1997, mecanografiado. Véase también "Fackelzug für Prof. Löwith", en *Rhein-Neckar-Zeitung*, 10 de enero de 1957.

53 Véase *Voltaires Bemerkungen zu Pascals Pensées* [1967], en *SS*, vol. I, p. 426; *Die Freiheit zum Tode.*

54 Véase M. Riedel, *Vieles wäre / Zu sagen davon*, en G. Figal (comp.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, p. 72.

55 Pueden considerarse discípulos suyos Manfred Riedel, Hermann Braun y, tal vez, Eugen Biser. También fueron asistentes de Löwith Wolfgang Wieland y Gerhard Knauss. Sentía gran estima por Dieter Henrich, su sucesor, y por Jürgen Habermas, a cuya heterodoxa convocatoria a Heidelberg en 1961 contribuyó junto con Gadamer.

56 Véase H.-G. Gadamer, "Hermeneutik und Historismus", en *Philosophische Rundschau*, 9, 1961, pp. 241-276. La réplica de Löwith se encuentra en *Vermittlung*

No bien llegó a Heidelberg, Löwith se apresuró a hacer accesibles los principales trabajos redactados durante la emigración.[57] Incluso para comenzar la actividad didáctica optó por algunos de los caballos de batalla de su repertorio, dedicando los cursos y seminarios de los primeros semestres a la crítica de la filosofía de la historia o a las reflexiones acerca de Nietzsche y del eterno retorno. Pero la auténtica tarjeta de presentación o –si se quiere ser malévolo– la cuenta a saldar por el exilio fue presentada a la última persona que hubiera deseado recibirla. Y esa entrega no se realizó precisamente de modo furtivo.

A principios de la década de 1950, Heidegger ya había finalizado la rehabilitación de sí mismo emprendida en Francia inmediatamente después de la guerra, con la *Carta sobre el humanismo* dirigida a Jean Beaufret y con un desmañado coqueteo con Jean-Paul Sartre. No sin obstáculos había vuelto a dictar conferencias exitosas y clases no excesivamente pobladas, y a publicar los frutos del silencio al que la desgracia política y la reticencia lo habían condenado. A los ensayos de *Caminos del bosque* de 1950, le siguió la *Introducción a la metafísica,* texto de 1953 que reelaboraba el material de un curso de 1935.[58] En las páginas finales de esa obra, sin ningún tipo de explicación, Heidegger aludía a la "íntima verdad y grandeza del nacionalsocialismo". La frase obtuvo el involuntario efecto de importar a Alemania una controversia que hasta ese momento había estado confinada en los epistolarios de los discípulos o en algunas revistas impresas más allá del Rin. Desde entonces, con regular frecuencia, cada nueva generación de intelectuales alemanes sentiría la necesidad de discutir la con-

---

und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach, pp. 215-218; y en *Wahrheit und Geschichtlichkeit* [1969], en *SS,* vol. II, pp. 466-467.

57 Consistía en traducir o reimprimir libros que las leyes raciales o la distancia del exilio habían vuelto inaccesibles. La segunda edición, levemente modificada, de *De Hegel a Nietzsche* se remonta ya a 1950. Tres años más tarde apareció la traducción alemana de *Meaning in History*, diferente especialmente en el Prólogo y la Introducción. Además de a Hermann Kesting, el traductor oficial, un papel de importancia le fue confiado al joven Reinhart Koselleck, quien tuvo a su cargo el cuidado de los últimos tres capítulos y las notas (conversación con R. Koselleck, 26 de enero de 2001). En una carta a Victor Lange de septiembre de 1953, Löwith habla de cuatro mil ejemplares de la obra vendidos en pocos meses. La segunda edición de la monografía sobre Nietzsche –con complementos que reflejan una nueva dirección del pensamiento löwithiano– aparecerá en 1956. Para una nueva prublicación del libro sobre Burckhardt deberá esperarse, en cambio, hasta 1966.

58 Véase M. Heidegger, "Über den Humanismus", en *Gesamtausgabe*, vol. IX, pp. 313-364; *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, vol.V; *Einführung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, vol. XI.

nivencia nazi del autor de *Ser y tiempo*, poniendo en escena según sus propios términos un libreto escrito en aquellos años.[59]

En esa atmósfera, entre 1951 y 1953 Löwith fue publicando en la *Neue Rundschau* los ensayos compilados más tarde en el volumen *Heidegger, pensador en tiempos de penuria*. Muchos fueron los lectores impresionados por la circunstancia de que el primer discípulo de Heidegger, un judío vuelto del exilio y desde tiempo atrás catedrático insigne, dirigiera al maestro una crítica directa, por momentos incluso violenta.[60] No consistió por cierto en un escándalo de primera plana. Pero tampoco fue la única comunidad académica que se interesó en la prolongada batalla a distancia originada por ese *pamphlet*. Pero quien hubiese podido echar clandestinamente una mirada a la polémica, acaso habría podido compartir la ácida ironía con que Hannah Arendt resumía su sustancia en una carta a su marido: "un baile de disfraces de los años veinte", la reedición –aumentada por el tiempo, el resentimiento y la notoriedad– del vínculo que ambos contendientes habían estrechado y luego disuelto algunos decenios antes.[61]

La reconciliación pública recién se produciría en 1969, con la participación de Löwith en las celebraciones del octogésimo aniversario de Heidegger.[62] No resulta fácil obtener información atendible y coherente con respecto a cuanto sucedió hasta entonces. La reacción de Heidegger fue

59 Quien encendió la mecha fue el joven Jürgen Habermas, con un artículo nacido del desconcierto frente a que Heidegger no hubiese eliminado la frase en cuestión. Se preguntaba si el "viraje" del ser-ahí al Ser operado por Heidegger en sus trabajos marcaba una efectiva cesura respecto de la perspectiva que había legitimado el acompañamiento teórico del hitlerismo. Pensando luego en los "estudiantes expuestos al riesgo de malentender" afirmaciones que cargaban la "planificada eliminación de millones de hombres" a la cuenta de una "fatal errancia de la historia del ser", Habermas condenaba la elusión de la responsabilidad que sumaba a Heidegger a la mayoría de los alemanes. Véase "Mit Heidegger gegen Heidegger denken", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 de julio de 1953, ahora en *Philosophisch-politische Profile*, pp. 67-75. La discusión prosiguió con las intervenciones de C. E. Lewalter, "Wie liest man 1953 Sätze von 1935?", en *Die Zeit*, 13 de agosto de 1953; K. Korn, "Warum schweigt Heidegger?", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 de agosto de 1953; E. Vietta, "Heideggers Sätze von 1935", en *Die Zeit*, 20 de agosto de 1953; M. Heidegger, "Brief", en *Die Zeit*, 27 de agosto de 1953.

60 Véanse, por ejemplo, las reseñas en *Deutsche Zeitung*, 7 de noviembre de 1953; en *Die Tat*, 21 de noviembre de 1953; en *Kasseler Post*, 15 de diciembre de 1953; en *Deutsche Universitätszeitung*, 21 de diciembre de 1953. También en Italia hubo un lector atento, véase P. Chiodi, en *Rivista di filosofia*, 4, 1953, pp. 464-467.

61 Véase H. Arendt, H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, p. 315.

62 Véase *Zu Heideggers Seinsfrage*, y *Martin Heidegger im Zeugnis.*

la de un hombre herido. Así lo documentan las expresiones ponzoñosas de una carta a Elisabeth Blochmann del 19 de enero de 1954. Tras lamentarse de cómo, durante el exilio, el discípulo había difundido las peores mentiras sobre él, optaba por una línea de defensa a medio camino entre la arrogancia profesoral y la difamación coloreada de psicología:

> Löwith es excepcionalmente erudito e igualmente hábil para elegir y combinar las citas. De filosofía griega no tiene idea, porque le faltan las herramientas del oficio. Tiene cierto talento para la descripción fenomenológica. Dentro de este ámbito podía cumplir tareas legítimas. Pero desde hace mucho tiempo vive por sobre sus posibilidades. Del pensar no tiene idea alguna; acaso lo odia. Nunca he conocido a un hombre que viva de manera tan exclusiva del resentimiento, de ser "anti".[63]

El veredicto era confirmado de manera aún perentoria en una carta a Bultmann. Como en toda página suya, también en ese caso Heidegger aprovechaba el crédito de su supuesto monopolio sobre el ejercicio del pensamiento: "Löwith es un hombre extremamente agudo y erudito, pero no sabe pensar". Años más tarde, poniendo todavía a Bultmann aparte de su propia amargura, Heidegger llegaría a la conclusión de que de sus discípulos "no había salido nada verdaderamente bueno" y que si se concedía una cátedra tan prestigiosa a un personaje como Löwith, más valía renunciar a la profesión de filósofo.[64] Con ese estado de ánimo se hacía presente regularmente en Heidelberg, para participar del *Colloquium* de Gadamer o de los encuentros de la Academia de Ciencias de la que se hizo miembro en 1957, justo un año antes que Löwith.[65] Los testimonios relativos a esas apariciones suyas no son unívocos. A los recuerdos de un recíproco evitarse, se suman las descripciones de un sofisticado ritual de citas para encontrarse y escaramuzas entre Heidegger y su discípulo.

63 M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918*-1969, p. 103.

64 Véase H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 99; O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 210. La referencia a los discípulos acaso pueda extenderse a Gerhard Krüger y a su crítica de la *Carta sobre el humanismo* aparecida en 1949 en *Studia Philosophica*.

65 Quienes propusieron el nombramiento de Löwith como asociado de la sección histórico-filosófica, el 5 de noviembre de 1958, fueron Gadamer, Heinrich Bornkamm y Viktor Pöschl. La votación tuvo lugar una semana más tarde y la confirmación fue expresada en la sección plenaria del 13 de diciembre. El 28 de febrero de 1959, Löwith leyó su discurso de presentación.

Un intercambio epistolar del verano de 1952 entre Hannah Arendt y Heinrich Blücher, que en Nueva York disfrutaba de las crónicas alemanas de su mujer, complica la reconstrucción de la génesis del pequeño libro löwithiano. Ninguno de ambos ahorra sarcasmo hacia quien, incapaz de superar a su maestro, intenta "lapidarlo con sus mismas piedras".[66] Pero explicando los motivos que lo habían inducido a declarar una "guerra" de la cual saldría sin dudas derrotado, Arendt relataba un encuentro ocurrido en 1950, durante el primer viaje de Löwith a Europa:

> Heidegger está terriblemente herido, y en parte con razón. Löwith habría podido al menos enviarle el texto antes de la publicación. [...] A fin de cuentas, dos años antes había estado en su casa y se había comportado como si todo estuviese en orden de nuevo; ahora, en cambio, se comporta de este modo. *Either–or*. Lo que ha sucedido entonces, o lo que podría haber sucedido, es que Löwith haya llegado con buenas intenciones y que luego se haya dejado caer alguna frase que haya estropeado todo una vez más. Creo saber incluso de qué se trata [...]. Decisiva, como siempre, naturalmente es Frau Heidegger, quien también esta vez ha logrado, literalmente, enemistarlo con alguien más.[67]

Si la narración arendtiana resulta atendible, los pasajes más cáusticos del libro de Löwith podrían ser leídos como una suerte de venganza por la nueva ofensa.[68] Pero semejante hipótesis no puede extenderse al texto en su conjunto, ya que éste da forma a un proyecto ya esbozado en los Estados Unidos y motivado por la voluntad de volver a confrontarse, tras una larga tregua, con los desarrollos más recientes de la reflexión de su maes-

66 También Jaspers consideraba la crítica de Löwith "no carente de interés, sino de sustancia", el producto de "una naturaleza dependiente, de un discípulo" que filosofa de manera periodística y no lleva adelante una "verdadera lucha" en contra del maestro. Cf. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, p. 203.

67 H. Arendt/H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, pp. 288-289.

68 Ningún texto löwithiano édito o inédito alude a una visita a Heidegger durante su primer viaje a Europa. Sólo una frase del 25 de septiembre de 1952 a Strauss podría hacer pensar en la consecuencia inevitable de un acto anterior: "El maestro está furioso. *Sorry*, nada puede hacerse". En su correspondencia con Heidegger, Arendt, empeñada a su vez en un nuevo acercamiento en el que la esposa Elfride jugaba un papel obviamente delicado, no menciona el episodio. El 17 de febrero de 1952 Heidegger le escribe que con su artículo Löwith "se ha entregado a una fea contienda. Evidentemente, no ha aprendido nada. En 1928, según él, *Ser y tiempo* era 'teología enmascarada', en 1946 puro ateísmo, ¿y hoy?": H. Arendt/ M. Heidegger, *Briefe 1925-1975*, p. 134.

tro. El "viraje" heideggeriano había sido acogido con interés y perplejidad. Que una "mística del ser" –así consta en una carta a Bultmann de enero de 1950– permitiera superar, junto a toda la metafísica occidental, también toda forma de pensamiento históricamente orientado, era una hipótesis que Löwith consideró inmediatamente con escepticismo. El 21 de febrero de 1950, después de una primera lectura de *Caminos del bosque*, escribía a Strauss que la posición de Heidegger ante la historia era análoga a la de Hegel frente a la religión: una aparente superación y, al mismo tiempo, una justificación.[69]

Una vez de regreso en Alemania, Löwith debió hacer frente sin embargo a una situación que confirió a su trabajo un valor agregado de tipo casi pedagógico. En una atmósfera dominada por "una vaga religiosidad que prefiere citar a poetas y suple la falta de sustancia religiosa pidiendo demasiado a la filosofía",[70] vio a las nuevas generaciones infatuarse del verbo heideggeriano según modalidades que seguramente no debían resultarle extrañas. Se decidió entonces a constatar, hasta en las formas más exteriores de su conducta, ese síntoma filosófico de la incapacidad de vivir y pesar sin el sustento de cualquier tipo de fe.[71] Pero en ese afán, no siempre logró dominar la ambivalencia de su relación con Heidegger.

El objetivo de Löwith era "romper el aura de silencio confuso y de estéril repetición del maestro por parte de discípulos sometidos a su fascinación".[72] En septiembre de 1953 le decía con satisfacción a Victor Lange que su libro estaba "produciendo un efecto saludable [...] en una juventud anhelante de un Führer". Pero quien intentaba disuadir a esa nueva oleada de adeptos era el mismo hombre que no perdía ocasión de jactarse de haber sido el primer discípulo de Heidegger, como si el episodio crucial de su biografía intelectual pudiera garantizar la sensatez de su empresa. Y que en el momento culminante de esa querella se encontró confirmando, una vez más, que Heidegger era el único verdadero pensador en circula-

69 Véase L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, p. 673.

70 *Wissen, Glaube und Skepsis*, p. 200. Acerca de la filosofía en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial, véanse, por ejemplo, H. M. Baumgartner, H. M. Sass, *Philosophie in Deutschland 1945-1975*; M. Plümacher, *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*.

71 A Allan Bloom, que recién llegado a los Estados Unidos preguntó cándidamente a Löwith por qué dictaba clases tan aburridas, éste le respondió que era su modo de combatir el intolerable *pathos* que Heidegger había introducido en la filosofía, véase P. Ulmer, "Karl Löwith", en *Heidelberger Jahrbücher*, XII, 1997, pp. 264-265.

72 *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, p. 124.

ción. Incluso en la plenitud de su madurez, Löwith permaneció fiel a cuanto había escrito casi treinta años antes a Gadamer, intentando esclarecer la índole del vínculo con el maestro en común: "Me siento como un suboficial en el frente de Heidegger [...] que a veces comprende bien las órdenes de su lacónico comandante, a menudo se lamenta en silencio [...] pero espera que un día, cuando se desplace al comandante, podrá reemplazarlo". ¿Cómo no dar la razón a Eric Auerbach, cuando el 26 de mayo de 1953 confiaba a Löwith: "Heidegger: ¡qué gran hombre! Pero estoy tan contento de no haber terminado en sus manos cuando era joven"–?

Ya desde su título, el pequeño volumen löwithiano parece querer retomar el hilo de un discurso interrumpido en 1936, en ocasión del último coloquio con Heidegger, antes de la prolongada interrupción del exilio. En efecto, a Hölderlin y la suerte de los poetas en un "tiempo de penuria", estaba dedicada una de las conferencias heideggerianas dictadas aquel año en Roma. Oscilando "entre la fascinación y la repulsa", Löwith reconstruía el "viraje" que había tenido lugar en la reflexión del maestro y sus efectos en las principales categorías de la ontología fundamental. En el pasaje de un ser-ahí que se afirma a sí mismo frente a la nada, a un ser que, según el sucederse de las épocas históricas, inefablemente se sustrae o se devela al hombre –su "pastor" o custodio– no encontraba rastros de la continuidad que Heidegger señalaba como la base de su propio itinerario. Entre *Ser y tiempo* y los ensayos más recientes, había tenido lugar más bien un vistoso "cambio del centro de gravedad", de modo que para adentrarse en la nueva "topología del ser" se imponía una separación de la analítica existenciaria.[73] El contenido del libro no se agotaba en una desmentida de la interpretación que Heidegger había dado de su propio periplo teórico. Ni, tanto menos, en la burla con que se liquida la "mortal seriedad" de los "jueguitos de palabras" abstrusos e imposibles de tolerar "sin volverse ridículo ante uno mismo". El objetivo, mucho más ambicioso, era contradecir la pretensión más radical de la filosofía heideggeriana: su intención de marcar una cesura epocal en la historia del pensamiento, inaugurando así un nuevo inicio.

En procura de ello, Löwith concentraba el arsenal crítico en el motivo de la historicidad, un tema que en apariencia no ocupaba el centro de la escena de la especulación de su maestro, pero que él identificaba, en cam-

73 *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, pp. 125-163. Para una primera consideración del giro heideggeriano, véase M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. IX, pp. 177-202; *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. IX, pp. 203-238; "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Gesamtausgabe*, vol. V, pp. 1-74.

bio, como el auténtico bajo continuo de su investigación. En ese ámbito, la salida de una tradición bimilenaria, como Heidegger explicaba a Bultmann en octubre de 1954, debería llevar a la superación de una "concepción meramente histórica de la historia, cuya única consecuencia es el historicismo". Era a fin de cuentas el propósito de Nietzsche –el autor que a sus ojos había forzado hasta el límite el horizonte de la metafísica– lo que Heidegger intentaba realizar.[74] Sin embargo, según Löwith, ese intento de alcanzar la dimensión perseguida por Zaratustra según la línea iniciada por los griegos, seguía observando el precepto básico de la última religión moderna. Lo que cambiaba en los escritos heideggerianos no era la "fe en la historia como destino, sino sólo la justificación de tal fe".[75]

Aprovechando toda la gama de refutaciones refinada en los escritos anteriores, Löwith demostraba cómo en cada etapa de su investigación Heidegger alcanzaba de manera más o menos consciente el mismo resultado. Que el fundamento de la historicidad en la finitud temporal del ser-ahí desemboca en un decisionismo tan vacuo como fatal era una conclusión a la que ya había llegado a mitad de la década de 1930, durante el transcurso de su revisión autocrítica de la responsabilidad de la filosofía. Llegado a ese punto recurrió a la perspectiva adoptada en *Significado y fin de la historia*, y constató, en cambio, que también el pensamiento subsiguiente a dicho viraje se abandonaba al poder del tiempo, aunque no de manera resuelta, sino con *Gelassenheit*. Sin embargo, en ambas circunstancias siempre era cuestión de "ser elevado a la instancia suprema bajo el nombre de destino o de suerte".[76]

Las consecuencias de la interpretación löwithiana eran difíciles de minimizar. No sólo la desventura política permanecía tenazmente enclavada en el corazón de la filosofía de Heidegger, renovando una incomodidad de la que éste acaso había esperado librarse con la *Wende,* sino que además se presentaba su reflexión como el calco negativo –y no como la superación– de la escatología de la expectativa que la modernidad había heredado de la religión judeocristiana. A la esperanza de un mundo mejor que había animado a los filósofos de la historia, ésta respondía con el contracanto del olvido del ser, con la descripción del regresivo declinar hacia la nada del que ya sólo Dios podía salvar a Occidente.

74 Véase en especial el volumen de 1961 que reúne las lecciones dictadas en la segunda mitad de la década de 1930: M. Heidegger, *Nietzsche*, en *Gesamtausgabe,* vol. VI-I-II. Löwith fijó muy pronto posición al respecto en *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche* [1962], en *SS*, vol. VIII, pp. 243-257.

75 *Heidegger*, *Denker in dürftiger Zeit*, p. 173.

76 *Wissen, Glaube und Skepsis*, p. 268.

En este hálito seudorreligioso residía, según Löwith, el secreto de la perdurable popularidad de su propio maestro en una época pobre en dioses.[77] Pero también el motivo de su involuntaria permanencia dentro de los límites de la tradición que intentaba demoler. En una perspectiva "inmersa sin un criterio de juicio en la historicidad", identificaba en cambio la causa del resultado paradójico de un pensamiento que, habiendo emprendido el camino haca el origen del ser, había terminado por otorgar dignidad metafísica al advenimiento del Tercer Reich. En una involuntaria inversión de la filosofía de la historia de Hegel, Heidegger había adoptado la menos filosófica de las actitudes frente a la realidad.[78]

CUESTIONES DE PROPORCIÓN

La confrontación con Heidegger marca el momento terminal de la genealogía destructiva con que Löwith ofreció una respuesta a la problemática planteada en *De Hegel a Nietzsche*: sólo la fe en la salvación ultraterrena permite, según su opinión, postular de manera "indirecta y problemática como nunca" la existencia de un fin último de las vicisitudes humanas, confiriendo a su decurso un carácter veladamente sagrado.[79] La estrategia puesta a punto para obtener este resultado ya no fue abandonada, sino sólo acaso ampliada en su radio de acción. Al usual *côté* crítico-diagnóstico del proyecto löwithiano sumó una instancia terapéutica muy pronunciada. No estribaba sólo en esclarecer el origen, sino también en oponer un "*correctivo* a la obsesión por la temporalidad y la historia"[80] por la cual a esa altura juzgaba que no sólo la filosofía, sino la entera cultura moderna resultaba atormentada.

A tal fin Löwith no recomendó un retorno a las fuentes religiosas que el historiador había profanado. Seguía convencido de que "sólo un pequeño grado de verdad" –producto también del desmantelamiento de las tentativas de encontrar un significado y un orden necesario en el desarrollo de los eventos humanos– debía ser privilegiado frente al "gigantesco cas-

77 Véase respecto de posiciones análogas J. Habermas, "Glauben und Wissen", en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, p. 260.

78 Véase *Philosophische Weltgeschichte?* [1970], en *SS*, vol. v, p. 261.

79 Véase *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 4; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 155.

80 *Permanence and change. Lectures on the philosophy of history*, p. 8 [cursivas mías, E. D.].

tillo de ilusiones" generado por la trasposición a terreno filosófico de las instancias surgidas de un acto de fe.[81] Tampoco propuso –si bien muchas de sus afirmaciones se prestan a equívoco– una mera renovación de la visión que negaba valor teórico a la idea de una redención futura y al culto de la historia que ésta había alimentado oblicuamente. El paso hacia la antigua Grecia –una tentación a la que pocos discípulos de Heidegger supieron resistir– resultaba bloqueado por la falta de "premisas reales", en primer lugar, la falta de la creencia en la divinidad del cosmos en su totalidad.

A la rígida alternativa entre Atenas y Jerusalén, Löwith no opuso siquiera el rodeo de la ambivalencia del desencantamiento en vista del relajado nihilismo de una "condición posmoderna" o del tétrico escenario de la "poshistoria".[82] A la ruptura en bloque con el horizonte de la modernidad o su abandono prefirió su erosión escéptica desde dentro. Se expuso así al peligro, tan evidente como agudo, de querer "romper el encantamiento de la conciencia moderna con fórmulas tomadas de esa misma conciencia".[83] De semejante incoherencia se hizo cargo, empero, sin excesiva turbación, promoviéndola directamente a principio metodológico de su propia crítica. Esto es: admitió explícitamente que su intento quedaba "apresado en el pensamiento histórico que, en principio, negaba, si bien intentaba salir de él mediante la reflexión".[84] Una forma no paralizante de contradicción performativa le parecía impuesta por la índole del objeto en cuestión, por la peculiar finalidad de la empresa y, no menos importante, por la fragilidad de sus herramientas teóricas.

81 *Meaning in History*, p. VII. Uno de los malentendidos que siguieron a la publicación de *Significado y fin de la historia* fue precisamente la interpretación en clave cristiano-protestante de la crítica formulada en ese libro, véanse H. Timm, "Karl Löwith und die protestantische Theologie", en *Evangelische Theologie*, 11, 1967, pp. 573-577; H. Timm, "Amor fati? Karl Löwith über Christentum und Heidentum", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1-2, 1977, p. 78. Los ensayos recopilados en 1956 en *Wissen, Glaube und Skepsis* intentaban aclarar el equívoco. Como *summa* de todos los malentendidos de este género, puede citarse la definición de "existencialista cristiano" endilgada a Löwith en I. S. Kohn, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, p. 336.

82 Véanse al respecto J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*; A. Gehlen, "Ende der Geschichte", en *Einblicke*, 1975, pp. 115- 133; L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*. Véase también A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 436-437.

83 Véase, por ejemplo, J. Habermas, *Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein*, p. 125; H. Schnädelbach, "'Sinn' in der Geschichte? Über Grenzen des Historismus", en *Philosophie in der modernen Kultur*, pp. 127-149.

84 *Aktualität und Inaktualität Hegels*, p. 311.

Su blanco polémico estaba representado por el "historicismo".[85] El término no aludía sólo a una escuela o a una veta específica de pensamiento, sino a una convicción más general que Löwith entendió primero como el residuo de la erosión del principio que regía la filosofía de la historia. Cuando no se había mutado simplemente en su contrario –como testimoniaba de manera ejemplar el "olvido del ser" estigmatizado por Heidegger– ese debilitamiento de la fe en el progreso había ido sedimentándose en una suerte de sentido común intelectual, en un presupuesto hermenéutico aceptado de manera obvia e indiscutida. Una constelación conceptual, multiforme como nunca, era condensada por Löwith en el más elemental de los postulados: en el "dogma invisible" que según su opinión dominaba la reflexión moderna, proclamando la esencial historicidad de todo lo que existe, la certeza de que más allá de tener una historia, la totalidad del ser –incluidos, por tanto, el hombre y el mundo– es una historia y nada más. Y que únicamente en esa dimensión puede manifestarse y agotarse el sentido y la verdad de toda cosa.

Para oponerse a esa visión de la realidad hacía falta ante todo enfrentársele "en su propio terreno". No bastaba plantear reservas formalmente plausibles –cosa que Löwith, por otra parte, no se atrevió a hacer– sino que era asimismo indispensable una "reflexión histórica acerca de nuestro pensamiento histórico". Nacido y afirmado "sólo ciento cincuenta años atrás", poseía un inequívoco índice temporal y un contexto de origen al que debía ser remitido y relativizado en su pretensión de validez, según el esquema ya compulsado en *Significado y fin de la historia*. A la refutación del axioma conforme al cual "no existe nada durable, eterno y eternamente recurrente, sino antes bien sólo tiempo y movimiento, historia y carácter procesal" debía seguir la vía autorreflexiva de una "consideración histórica" tendiente a "demoler las construcciones de la conciencia histórica".[86]

85 Sobre el enrolamiento de Löwith, junto a Krüger, entre los "adversarios" del historicismo en la Alemania de posguerra, véase, por ejemplo, T. Litt, *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins*. De Krüger véase, por ejemplo, "Die Geschichte im Denken der Gegenwart", en *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, pp. 97-126. Con respecto al debate de esos años véase P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, pp. 353-365.

86 Véanse *Mensch und Geschichte* [1960], en *SS*, vol. II, pp. 347 y 360; *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* [1952], en *SS*, vol. II, p. 311. En este último fragmento, Löwith se remite en parte a las objeciones de Husserl hacia el historicismo, contenidas en *La filosofía como ciencia estricta*, pero sobre todo al método adoptado por Leo Strauss en "Philosophy and History", en *Journal of the*

Esa metacrítica del historicismo no se proponía, por cierto, negar –acaso en sintonía con una desesperación del todo autobiográfica– lo que el "desorden de las vicisitudes humanas" inflige a la presunta armonía de las existencias individuales.[87] Es decir que no pretendía desconocer la incidencia a menudo escabrosa de los eventos históricos en los destinos personales, sino sólo quebrar, en el ámbito más acotado de la interpretación filosófica, la hegemonía conferida a ellos por un pensamiento ligado aún a un prejuicio de que el curso del tiempo, al apuntar hacia una solución futura, es el lugar de manifestación de la verdad y, por tanto, un proceso que "necesariamente lleva a término lo que es justo y justificado". En esa "despotenciación de la conciencia histórica", Löwith veía abrirse "nuevas posibilidades" para una filosofía que hubiese disuelto su propio interés por un ámbito de la realidad respecto del cual había abrigado por un breve período la ilusión de que lo develaría o que directamente determinaría su sentido.

Como objetivo preeminente de la indagación filosófica señalaba por ello la rectificación de lo que una perspectiva desarrollada de manera hipertrófica y unilateral había distorsionado: la "restauración de las verdaderas y naturales proporciones entre el mundo y la historia del mundo", a fin de captar una vez más "en sus verdaderas proporciones la relación entre hombre y mundo".[88] Löwith llegó a una "unidad de medida para una correcta valoración de las cosas" mediante una *reductio ad absurdum* del interrogante que había guiado su indagación desde los capítulos de *De Hegel a Nietzsche* hasta los ensayos sobre Heidegger. La imposibilidad de dar una respuesta a la "pregunta que corta la respiración a la filosofía de la historia" decretaba, en efecto, la postergación del presupuesto común a las tentativas de identificar una trama en el desarrollo de los acontecimientos humanos; implicaba renunciar a la hipótesis de que el devenir histórico "siguiera una norma o un orden determinados", esto

---

History of Ideas, 1, 1949, pp. 30-50. Ambos autores comparten la preocupación, expuesta por Strauss en *Derecho natural e historia*, de 1950, de que "la entera filosofía en su esencia ha sido completamente politizada en los últimos siglos. En su origen la filosofía era la búsqueda de un orden eterno [...] luego se convirtió en un arma y, por tanto, en instrumento". Lo que divide la trayectoria de ambos autores es, en cambio, la falta en Löwith de una referencia al derecho natural como fundamento normativo de su crítica.

87 Ésa era la principal objeción planteada por H.-G. Gadamer en *Hermeneutik und Historismus*, p. 267.

88 *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, p. 215; *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, p. 330.

es, a la idea de que el curso de la historia pudiera ser entendido igual que un "mundo".[89] A partir de tal concepto –y del concepto en él implícito de "existencia histórica"– la filosofía debía pedir permiso para asumir como su peculiar tema de indagación un ámbito "respecto del cual la conciencia histórica no cuenta con criterio alguno".[90]

A esa dimensión Löwith le asignó el nombre de "cosmos" o de "mundo" *stricto sensu*. Pensaba que únicamente la "totalidad de lo que es por naturaleza" está dotada de un orden propio, autónomo, verdadero, necesario y tal que es capaz de englobar en sí también al hombre y la historia, en cuanto éstos están en una posición subordinada. Sólo el universo natural poseía la fisonomía que el historicismo había adscripto erróneamente a la esfera de las acciones humanas. A la "historia del mundo de los hombres", en cambio, no podía conferírsele una amplitud tal que absorbiera por entero el conjunto de los fenómenos naturales. Extender los confines del mundo histórico hasta hacerlos coincidir con los de la naturaleza habría sido menos absurdo para Löwith que discutir acerca de un cosmos "capitalista o comunista, cristiano o pagano". A menos, obviamente, que se quiera creer que el universo extrae su propio sentido no de sí mismo, sino de la relación que en la sucesión de las épocas el hombre instaura respecto de sí; a condición de no pensar que el mundo existe exclusivamente en función de un hombre que está justificado al extender su propio dominio sobre todas las cosas.

Pero precisamente ése era, según Löwith, el inconfesado núcleo dogmático de la posición que consideraba "nuestro mundo histórico, el mundo humano, del mismo modo que el universo", privando de cualquier valor teórico a la esfera de la *physis*. Pero para dar cuenta de esta nueva clave de lectura del historicismo –y sustanciar el rechazo de una "desmedida sobrevaloración" del significado de cuanto cambia o permanece en el tiempo– propuso a su vez una suerte de filosofía de la historia, reduciendo la dinámica evolutiva de la cultura occidental a una progresiva "desnaturalización de la vida y el mundo" desarrollada en tres grandes fases epocales: antigüedad clásica, cristianismo y modernidad. Resultaba decisiva en esa partición la modalidad en que cada período había plasmado la clásica

89 Véase, por ejemplo, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, pp. 154-156. Sobre lo que sigue, véase en especial *Natur und Geschichte*; también *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*; *Marxismus und Geschichte* [1958], en *SS*, vol. II, pp. 330-345; *Mensch und Geschichte*, *Welt und Menschenwelt* [1960], en *SS*, vol. I, pp. 295-328.

90 Véase M. Riedel, *Karl Löwiths philosophischer Weg*, p. 132.

tríada metafísica de Dios, hombre y mundo y, en consecuencia, las "relaciones de fuerza" entre historia y naturaleza.[91]

Tanto la "cosmo-teología" griega como la "antropo-teología" cristiana parecen inspirarse en una ética del límite. Ambas disponen de un horizonte de comprensibilidad sustraído al transcurrir del tiempo, de un marco que impide al omnívoro fluir de las cosas "dilatar al infinito" su propia importancia. De la multifacética idea de *kósmos* propuesta por los antiguos, Löwith subrayaba exclusivamente el carácter "bien ordenado" y divino en tanto no creado. Y, de igual modo, el sentido de la medida y de la proporción que impedía al hombre, que existe "por naturaleza", alterar la escala jerárquica de los seres vivos y considerarse el foco de perspectiva del universo. Era inconcebible, pues, que su teoría adquiriese relieve para una filosofía centrada sobre lo que "es tal como es y no puede ser de otra manera".[92]

La alianza estrechada por el Dios bíblico con el creyente modifica esta noción del mundo y produce un primer tipo de enceguecimiento en relación con el cosmos. Los "ojos de la fe" ya no contemplan la naturaleza como la "suma de las cosas visibles", sino que ven el cielo y la tierra como el mero *côté* exterior del vínculo con la divinidad. El ente en su conjunto adquiere el aspecto de una "obra perecedera" engendrada a partir de la nada: el don que un "padre amoroso" ha preparado para su creatura predilecta, plasmada a su imagen y semejanza. Por lo tanto, una "desnaturalización de la *phúsis*" tiene lugar al mismo tiempo que se intensifica la "perspectiva de un mundo para el hombre", entendido como "fundamento y fin de toda la creación".[93] Pero –puntualiza Löwith– esa forma de antropocentrismo era mitigada por precisos vínculos de orden teológico. Se trataba, en efecto, de los rivetes de una religión que imponía una renuncia al mundo y un repliegue sobre la propia interioridad como lugar de origen de la certeza que los antiguos griegos buscaban en la evidencia de los fenómenos naturales.

La modernidad profundiza aun más esta fractura con el mundo natural, manteniéndose sin embargo en forma ambigua en el surco del cristianismo. Perdida ya la fe religiosa, el individuo sigue concibiéndose aún como

91 Véase, por ejemplo, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, pp. 4-15.

92 Las principales referencias de esta interpretación löwithiana son W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*; W. Kranz, *Kosmos*.

93 Véase *Wissen, Glaube und Skepsis*, pp. 256-258. Véase sobre esto mismo A. H. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*.

la coronación del universo; a través de una "humanización de la naturaleza" –el sueño acariciado de Bacon a Marx– y de un culto del progreso que adquiere tintes cada vez más fatales, hereda y al mismo tiempo usurpa la tarea de artífice de lo creado.[94] Renunciando a comprenderse a partir del cosmos que lo rodea, y sin creer ya siquiera en un dios sobrenatural, encuentra en su propia subjetividad y en los fines de su voluntad la fuente exclusiva de todo sentido. A esta "emancipación" de la cosmología clásica y a la subsiguiente secularización de la teología cristiana, Löwith imputaba el surgimiento y consolidación de la idea de un mundo histórico diferente y contrario al de la naturaleza. Con el afirmarse de una "teoría de dos mundos", que se impone como la más poderosa matriz epistemológica del pensamiento moderno, entre historia y naturaleza se abrió un hiato insuperable que, en detrimento de esta última elevó los acontecimientos históricos "al rango supremo que nosotros aceptamos como obvio."

Son numerosos los ensayos löwithianos que adoptan el cosmos –y el tema complementario de la historización de la naturaleza humana– como hilo conductor para reconstruir los nodos más significativos del discurso filosófico de la modernidad.[95] La perspectiva puesta a punto en *Significado y fin de la historia* se mantiene aquí según sus líneas inspiradoras, aunque sufriendo importantes retoques. Concebida para descubrir y arrancar de raíz un interés por la actualidad que exponía a la filosofía al riesgo de la autodestrucción, se convierte en culminación de una crítica global de

94 Véase, por ejemplo, *Das Verhängnis der Fortschritt* [1963], en *SS*, vol. II, pp. 392-410.

95 Además del ya citado *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* –aparecido en Alemania en 1967, pero precedido de una edición italiana basada en un ciclo de conferencias dictadas en la Universidad de Génova en mayo de 1965, por invitación de Alberto Caracciolo, cf. G. Moretto, "Introduzione", en A. Caracciolo, *Karl Löwith*, pp. 7-18; véanse también "Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie", en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 4, 1960; "Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant", en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 3, 1964. Véase al respecto O. Franceschelli, *Karl Löwith. La sfida della modernità tra Dio e nulla*, pp. 107-162; O. Franceschelli, "Eclissi di Dio e ritorno alla natura", en *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, pp. VII-XXXVIII. Es digno de mención un proyecto sin concreción que Löwith discutió con el editor Gallimard entre fines de 1958 y la primavera de 1959. El intercambio epistolar versaba sobre un texto muy voluminoso sobre la filosofía de Hegel a Sartre. Las "cuestiones sistemáticas" que orientaban la reconstrucción del "desarrollo histórico" son las que caracterizan el itinerario löwithiano posterior al exilio: la renuncia a la teoría filosófica en nombre de la práctica histórica, la relación historia-naturaleza, el no resuelto problema del cristianismo.

la manera en que el pensamiento moderno ha concebido la relación entre hombre y mundo. El motivo de la secularización ilegítima de una experiencia religiosa del tiempo –que había generado el historicismo como "mísero resto de una más plena atribución de significado"–[96] dejó así su lugar a la genealogía de un "nihilismo cosmológico" que derivaba, una vez más, de los presupuestos de la doctrina cristiana.

Por medio de un esquema interpretativo compacto y poco matizado, Löwith intentaba demostrar cómo los máximos pensadores "poscristianos" –y con ellos los pioneros y los exponentes de primera línea de la ciencia moderna–[97] quedaron atrapados en una "meta-física de la subjetividad" de ascendencia teológica, que vedaba la mirada sobre la presencia, tanto en el hombre como en la totalidad de las cosas, de un componente de naturalidad perennemente igual a sí mismo. Esa "pérdida del mundo" conocía su momento auroral en la dicotomía, diversamente legitimada por Descartes y por Vico, entre una realidad "externa", dotada de un orden conferido no por Dios o por la naturaleza sino por las construcciones de la mente humana, y un "mundo civil", obra sensata del accionar humano. Se agudizaba en la concepción del mundo como "idea" cosmológica de la razón, delineada por Kant,[98] y en la reducción a "horizonte" del yo trascendental efectuada por Husserl o a "proyecto" del ser-ahí cumplida por Heidegger. Tocaba finalmente su ápice en el existencialismo de Sartre, con la descripción de la "náusea" que asalta al individuo carente de raíces, un "Dios fracasado", un "Dios" dominado por la gratuita contingencia y la absurda opacidad de lo real.

En este "exilio cósmico" situable en las antípodas de la interpretación griega de la relación entre hombre y mundo –pero a una distancia conceptual mucho menor de la creación *ex nihilo*– Löwith registraba el punto

96 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, pp. 34 y 207.

97 La obra a la que Löwith se remite más frecuentemente para extender a las ciencias naturales la actitud hacia el mundo propia de la conciencia cristiana es la de P. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*.

98 La refutación de la antinomia de Kant –un autor que, después de las páginas que le dedicara en el escrito de habilitación, Löwith había dejado sustancialmente de lado– desempeñó un papel decisivo en esta historia del declinar de la idea de mundo y en la propuesta sistemática que sostiene. En efecto, si Kant "hubiese demostrado irrefutablemente lo que se proponía demostrar, entonces la visión griega del cosmos –un todo eterno que no tiene principio ni fin– hubiese sido liquidada de una vez por todas", en *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, p. 57.

culminante del proceso de "pérdida del sentido de la naturaleza" descripto en sus propios trabajos. Sin embargo, a su juicio, esta forma de nihilismo no constituía un resultado obligado del desencantamiento y del abandono de la fe religiosa, sino el efecto de una "inversión de la proporción natural de mundo y mundo humano", el fruto del "vanificarse de la naturaleza humana en una existencia histórica" debido a una "desaparición del mundo" que tenía presupuestos muy específicos. Por ende, la reflexión respecto de estos temas debía ser liberada del "lastre teológico" que de manera irreflexiva seguía pesándole. Un gesto que, con desacostumbrado énfasis, era presentado directamente como "introducción a la filosofía".[99]

UN MARCO SIN CUADRO

En los textos publicados entre el comienzo de la década de 1950 y su muerte, Löwith profundizó en términos sistemáticos su esfuerzo por enfrentarse contra un pensamiento exclusivamente "centrado en el tiempo, el hombre y la historia". En páginas que constantemente se entrecruzan, rechazó de diferentes maneras la hipótesis de que la historicidad podía obrar como criterio de interpretación y valoración "filosófica" –adjetivo que en estos últimos escritos se vuelve gradualmente sinónimo de *verdad* propiamente dicha– sea de la condición humana o de la realidad en su conjunto. La hegemonía hermenéutica que la modernidad había concedido a ese motivo era imputable a la ilusión de un "universo para nosotros", a la imagen del hombre como *enfant gaté* de lo creado. A este antropocentrismo basado en la esperanza y la vanidad, Löwith contrapuso, a modo de "correctivo", una "contemplación excéntrica del mundo", una mirada que volvía a regirse según la pretensión que la filosofía había reclamado para sí desde sus albores. Esbozó, así, un proyecto cuya ambición oculta en el arte de filigrana de sus escritos, raras veces fue captado con claridad.

Una excepción fue Jürgen Habermas, quien en una carta de enero de 1959, se asombraba por la "radicalidad" de ese intento de "rebasar el círculo encantado del pensamiento histórico [...] desdeñando como irrelevante [...] la gama de variaciones de la existencia humana en aras de la invariabilidad del cosmos [...] sobre cuya base deben ser pensados también

99 *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, p. 3.

el hombre y la sociedad". Con el paso del tiempo, en noviembre de 1968, Löwith confirmaría la bondad de esta intuición, enviando precisamente a Habermas una orgullosa reivindicación de la inactualidad de su tentativa en años dominados por una filosofía *engagée*:

> Soy uno de esos profesores eméritos fuera de moda que, si bien de jóvenes habíamos adherido a la crítica dirigida por Nietzsche a la filosofía y a la ciencia, precisamente como Nietzsche no estoy dispuesto ahora a disolver una filosofía que se ha vuelto precaria en una metodología de las ciencias sociales o en una teoría crítica [de la sociedad], renunciando así a sus contenidos universales. Y el elemento universal nunca es el hombre y su sociedad demasiado humana, sino antes bien el universo.

La crítica de Löwith desembocó, por lo tanto, en una antropología que identificaba en la idea de "universo natural" el trasfondo necesario para comprender en sus "verdaderas proporciones" la relación entre hombre y mundo. Esto es, juzgaba que no es "posible delinear la naturaleza del hombre sin una visión de la naturaleza general. Y si el hombre no es una creatura extramundana ni una imagen de Dios, la antropología filosófica, para su propia fundamentación, entonces debe recurrir a la cosmología".[100] La liberación de una visión de lo real inspirada, de manera directa o mediada, en la religión implicaba, por lo tanto, que "al lugar de Dios volviese nuevamente el mundo de la naturaleza y resurgiese de nuevo la antigua cuestión de la naturaleza del hombre [...] pero ahora ya no en el interior de un cosmos divino, sino antes bien en un mundo devenido sin Dios".[101]

En 1959, procurando una reconstrucción estilizada de su propia trayectoria, Löwith definió el resultado de ésta como "conclusión coherente" de un currículum que, desde el punto de vista teórico, podía considerarse "ideal".[102] Meditando sobre el mundo en su conjunto, sostenía

100 *Natur und Humanität des Menschen*, p. 266. Sobre este tema, véanse, por ejemplo, S. Hosoya, "Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkungen zu K. Löwith", en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte*, pp. 156-177; M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*; B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths*; R. A. Mall, "Löwith oder die natürliche Anthropologie und die 'Kritik der geschichtlichen Existenz'", en *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, pp. 168-183.

101 *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, p. 102.

102 Véanse *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 156, y la *Vorbemerkung* a las *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*.

haber llegado al "verdadero inicio" de todo pensamiento, al problema que había ya maravillado e inducido a la reflexión a los antiguos. Pese a la retórica con que lo formulaba, ciertamente bizarra para quien en estos mismos años combatía encarnizadamente el *pathos* de Heidegger, la afirmación ayuda a captar uno de los hilos que desde los parágrafos juveniles de *Das Individuum*, caracterizados por una idea íntegramente antropocéntrica del mundo,[103] conduce a los ensayos de madurez dedicados a la autonomía del universo: en la preeminencia cada vez mayor atribuida a las distintas dimensiones de la realidad –individual, intersubjetiva, social, histórica, hasta la omnicomprensiva, la dimensión cósmico-natural–, la búsqueda löwithiana se muestra constantemente regida por el propósito de dar una interpretación filosóficamente plausible de la efectiva condición del hombre en el mundo.

El "descubrimiento" y el primado conferido al motivo del *kósmos* –gesto que tomó por sorpresa hasta a sus amigos más cercanos–[104] junto a las consecuencias de esa opción sobre el modo de entender al hombre, la historia y el papel de la filosofía, circunscriben por lo tanto el ámbito problemático sobre el que Löwith, en la etapa final de su actividad, concentró sus esfuerzos sistemáticos más originales. La dificultad de articular y defender de manera creíble semejante posición no debió seguramente pasar inadvertida para él.[105] Pero coqueteando con el estilo tan amado por el propio maestro, declaraba que también a su parecer lo esencial era "algo simple", para agregar a continuación con autoironía: "en mi caso, quizás algo demasiado simple".[106] Con cauto minimalismo definió entonces el cosmos –y la esencial pertenencia del hombre a la totalidad de la naturaleza– como el más elemental e irrefutable entre los datos de evidencia, un "hecho último e insuperable" y el presupuesto filosófico básico para indagar de manera desprejuiciada la realidad. Fijar los lineamientos

103 Así introducía Löwith la reimpresión de su escrito de habilitación en 1962: "Si el autor debiera hoy abordar nuevamente el tema, ya no lo haría aislándolo en su estructura formal de la relación 'yo' y 'tú', sino colocándolo en el contexto más amplio de la cuestión de conjunto de la relación entre hombre y mundo, en cuyo interior mundo común y mundo circundante sólo son nombres relativos": *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 14.

104 De la sorpresa de Gadamer por el "giro cosmológico" de Löwith, definido como un "Empédocles sin religión", informa J. Chytry, "Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger", en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers,* vol. II, p. 98.

105 Véase, por ejemplo, A. Covic, "Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur 'natürlichen Welt'", en *Philosophisches Jahrbuch,* 1, 1997, pp. 181-192.

106 *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, p. 289.

de un "marco sin cuadro" –así era entendida, en sus términos, la esfera de la *physis*– le pareció más oportuno y acaso más urgente que procurar una minuciosa descripción de cada rasgo de su diseño teórico.

Löwith presenta el concepto de cosmos como el horizonte formal de pensabilidad de todo lo que existe y como la condición material de su subsistencia: nada puede ser concebido ni mantenerse en vida sin formar parte de esa realidad, la cual, por el contrario, es causa y fin de sí misma.[107] En virtud de dichas características, puede ser entendida como la instancia universal por antonomasia y, según una concepción "clásica" de la teoría, como el legítimo y preeminente ámbito de pertinencia de la reflexión filosófica. El reconocimiento de la "verdad" del modo de situarse frente a las cosas que había encontrado en los pensadores antiguos su configuración paradigmática no implicaba, con todo, una adhesión al contenido de su doctrina. Una carta del 11 de enero de 1968 a una investigadora italiana, que había tergiversado en ese sentido el proyecto löwithiano, rechazaba con energía este malentendido: "No tengo ilusión de que se pueda volver sin más a la cosmoteología griega. La referencia al cosmos griego me sirve como índice para una comprensión de la verdadera posición del hombre en el cosmos [...]. En el fondo yo respeto sólo el 'signo de interrogación' de Nietzsche para redefinir el problema de la condición humana".[108]

Si bien en esos años había vuelto a ocuparse de Nietzsche –procurando también un importante sostén para el proyecto de una edición confiable de sus obras–[109] Löwith no ratificó su juicio sobre los límites que viciaban ese intento de "volver a traducir al hombre en el texto eterno de la naturaleza". Abandonó, en consecuencia, como punto de referencia privilegiado al autor que, junto a Heidegger, lo había iniciado en la filosofía, para volverse con interés a dos "peñascos solitarios", dos *outsiders* que, a su juicio, rompían con la tendencia general al desconocimiento del mundo natural que caracterizaba al discurso filosófico de la modernidad. A la

107 Sobre lo que sigue véase en especial *Welt und Menschenwelt.*

108 La reseña discutida es la de A. Papone al libro *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche,* aparecida en *Il pensiero*, 12, 1967, pp. 221-225. La réplica de Löwith está reproducida en *SS,* vol. IX, p. 409.

109 Löwith polemizó primero con la edición en tres volúmenes de las obras de Nietzsche, editadas por Karl Schlechta, y publicadas entre 1954 y 1956 por la editorial Hanser: cf. *SS*, vol. VI, pp. 510-528. Luego, tras conocer a Giorgio Colli y Mazzino Montinari en el Congreso de Royaumont, en julio de 1964, se ocupó de que el editor alemán de Gruyter, gracias al interés de Heinz Wenzel, sumase a las casas Adelphi y Gallimard al proyecto de una edición crítica de los escritos de Nietzsche.

primera de estas excepciones –la de ese Baruch Spinoza en el que el autor del *Zaratustra* había encontrado un inesperado precursor suyo, y que Löwith, gracias a la recomendación de Leo Strauss, conocía y apreciaba desde la década de 1930– dedicó el capítulo final de su reconstrucción de la metafísica de Descartes a Nietzsche. Un anacronismo basado en la convicción de que la historia de las ideas no sigue ningún progreso necesario si "lo que cuenta es el verdadero conocimiento de la única y siempre idéntica naturaleza de todo lo que existe".

Sobre la base de esa drástica divergencia entre verdad e historicidad, la reflexión spinoziana sobre la naturaleza era elogiada como el esfuerzo más radical para liquidar el antropocentrismo ligado a la doctrina cristiana de la creación, liberando así a la filosofía de este "lastre teológico". A un intelectual que había demostrado el "coraje de decir tanto" y que, gracias a una "sobrehumana, si no inhumana renuncia a las debilidades humanas", había confirmado la crucialidad filosófica de la "naturaleza única de todas las cosas", Löwith le reesrvaba toda su admiración. No obstante ello, Spinoza había vivido y actuado en una época en la que el ocaso de la fe en Dios apenas se anunciaba. Una condición muy diferente de la que Löwith describía al concluir el retrato de ese antecesor, motivando así su falta de aceptación de la teoría del *Deus sive Natura*: "Para nosotros [...] que no haya absolutamente ningún Dios [...] apenas es digno de ser enunciado y pensado. De hecho, nosotros ya no somos teístas ni ateos, visto que a duras penas logramos imaginarnos las razones por las que la metafísica [...] ha creído que a toda costa debía pensarse a Dios y no sólo la totalidad del mundo".[110]

Una identificación en los límites del mimetismo reside, en cambio, en el origen de la seca monografía que Löwith dedicó al pensamiento de Paul Valéry en los últimos años de su vida, publicando de este modo, según explícita admisión de su parte, su testamento filosófico.[111] El pequeño volu-

110 *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, p. 192. Al respecto, véase O. Franceschelli, "L'approdo non nichilistico dell'ateismo", en K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, pp. VII-XXVII. Respecto de un malentendido perjudicial relativo a este tema véase, en cambio, A. M. Tripodi, *Löwith e l'Occidente*.

111 En una carta del 26 de noviembre de 1971, Löwith escribía a Hermann Braun: "¿Qué piensa de mi librito sobre Valéry? Para mí es mi testamento", en *Die Rückkehr nach Deutschland und die Heidelberger Jahre*, p. 14. El primer contacto con la obra de Valéry se remonta a fines de la década de 1920, gracias a la mediación del musicólogo Robert Oboussier, a quien Löwith, a cuarenta años de distancia, dedicará su monografía. A mediados de la década de 1960, en ocasión del conocimiento de Edouard Gaède –autor de un volumen sobre *Nietzsche et*

men, aparecido en 1971, da una límpida y refinada reconstrucción de la obra de ese "antifilósofo" en cuya presencia el autor, con humilde modestia, sólo parece querer desaparecer. Nada más alejado, a primera vista, de un mensaje teórico para ser transmitido a la posteridad. Pero la figura de Valéry –como antes la de Jacob Burckhardt– encarnaba para Löwith el alma y las formas de la reflexión filosófica. Y para quien, como Leo Strauss, conocía el itinerario que había llevado a este homenaje, la única pregunta interesante que quedaba abierta tras la lectura del libro era en qué se diferenciaba la posición löwithiana de la posición del poeta francés.

En opinión de Löwith, Valéry sintetizaba el grado cero y, simultáneamente, el punto extremo al que puede llegar la reflexión. Siempre a un paso de la "autoinmolación de la mente", llegó al supremo nivel de conciencia posible respecto de lo que existe. Con "pureza escéptica" e higiene "quirúrgica" procedió a destruir toda forma de error interpuesto entre lo que el hombre dice y lo que efectivamente comprende de su propia condición, entre sus expectativas y la realidad y, por último, entre "lo que *somos* y lo que *sabemos* de nosotros y de las cosas". En las anotaciones y en los versos de ese "pensador sin fe", Löwith no podía menos que ver reflejada, si no su propia imagen, sí por lo menos la duda que quizá desde siempre había elegido como la subterránea problemática rectora de su búsqueda: "¿Es posible vivir y actuar humanamente sin creer en nada ni esperar nada?".[112]

El desafío, implícitamente recogido desde sus comienzos como filósofo, era que una respuesta afirmativa a esa pregunta no implicara una autoaniquilación nihilista del pensamiento ni tampoco esa glacial parálisis de la vida a la que, según Valéry, un viaje al "extremo norte" del conocimiento, una claridad sin velos respecto de la condición humana, podría inducir. Era esencial para ello afrontar el interrogante que atormentaba a Monsieur Teste –"*que peut un homme?*"– modulando las proporciones, cambiando la perspectiva y repartiendo las cargas interpretativas de manera diferente respecto del *main stream* de la tradición moderna. Y los análisis de Valéry proporcionaban el mejor ejemplo de una visión de la realidad excéntrica y alternativa respecto del culto moderno de la historia.

A escala de la consideración antropológica, Löwith registraba una consonancia casi completa entre su programa de una crítica de la existencia

---

Valéry– inició la lectura sistemática de los escritos de este autor. Al respecto, véase G. Gabetta, "La scepsi verso la storia. Sul 'Valéry' di Löwith", en *aut aut*, 222, 1987, pp. 39-50.

112 *Paul Valéry*, p. 309.

histórica y la demolición del ídolo cartesiano de una subjetividad pura realizada por Valéry a través de una "reflexión radical sobre lo que antecede a todo pensamiento reflexivo y está en su fundamento".[113] Las notas recogidas en los *Cahiers* ponían en práctica esa disyunción entre hombre e historia que Löwith había colocado en la base de su polémica contra la temporalización total de la naturaleza humana llevada a cabo en la modernidad. Al "prejuicio" de que el hombre coincide con su propia historia, tanto que no sería en absoluto tal si no existiera históricamente, podía contraponerse así un punto de vista que insistía en lo que en el fluir del tiempo permanece eternamente idéntico a sí mismo.[114]

El teorema según el cual "en el comienzo de la historia el hombre no era menos hombre de lo que será al final" era demostrado por Löwith mediante el recurso a un argumento de orden metodológico. Para comprender y evaluar el cambio temporal resultaba necesario, casi en los mismos términos que una condición trascendental, presuponer un conjunto de invariantes antropológicas. Sólo un pensamiento obsesionado por la conciencia histórica podía ignorar que las diferencias incluso abismales entre formas de vida y de humanidad que se han sucedido a lo largo de los siglos no eran, para usar una expresión de Valéry, más que "espuma" de las olas de un mar que no cambia. Como ya había afirmado Burckhardt, Löwith sostenía que la "duración" representa la categoría más elemental de la historiografía y de la vida histórica, aduciendo como prueba el ejemplo de los llamados "clásicos", entre los autores que, en todos los ámbitos del saber, han afirmado verdades acerca de la eterna "comedia humana" que sólo a "expensas de la cosa misma" podrían reducirse al período en el que fueron formuladas.

De carácter más sustancial era, en cambio, el intento de ilustrar hasta qué punto la *phúsis* –la dimensión reprimida por un pensamiento centrado en la historia– penetraba y se "propagaba en profundidad y amplitud hasta dentro de la existencia consciente" de todo ser humano.[115] En este terreno Löwith encontraba en Valéry un aliado fundamental en su propósito de elaborar una antropología alternativa a la antropología centrada en la noción de autoconciencia, emblema y motivo de jactancia de una subjetividad moderna que habría cortado todo vínculo con la natu-

113 *Paul Valéry*, p. 232.

114 Véase en especial "Die immer gleiche Natur des Menschen im Wandel seiner geschichtlichen Existenz", en *Gefährdung und Bewahrung des Menschen im Umbruch der Zeit*, pp. 29-50; *Mensch und Geschichte.*

115 Véase *Zu Heideggers Seinsfrage*, pp. 283-286.

raleza. Para refutar la ecuación entre "humanidad" y "conciencia de sí" ambos autores apelaban a toda una gama de fenómenos –del sueño a la respiración, de las pulsiones a la circulación de la sangre– que testimonian el poder cuantitativo y cualitativo de los mecanismos sordos, automáticos e inconscientes que preceden al "funcionamiento espiritual" del hombre. Desde sus grados más elementales la vida parece, por tanto, poder subsistir "sólo ignorando lo que es ella" como declaraba el *Faust* de Valéry a *le Solitaire* a quien había encontrado en el techo del mundo.

También la variante irónica y anticartesiana del *cogito* adoptada por Valéry –"A veces pienso, a veces soy", a la que hace eco la respuesta del universo que afirma: "El hombre piensa, por tanto yo soy" – tiene consecuencias sobre la concepción de la historia sostenida por el autor francés. Y ni siquiera en este caso Löwith mantenía en secreto su asentimiento a un "rechazo" tan extremo que en comparación con él la reflexión de Nietzsche respecto de ese mismo tema parecía un "inocuo" ejercicio intelectual. Común a ambos pensadores es el presupuesto de que la historia "no provee alimento al pensamiento" y que su significado filosófico es en consecuencia "extraordinariamente exiguo".[116] Oponiéndose a una "teología filosófica de la historia que ha impedido una visión desprejuiciada" de los acontecimientos, niegan la existencia de un orden interior en el conjunto de las acciones humanas, el presupuesto que sólo consentiría entenderlas como resultado, si no de una voluntad o de una "astucia de la razón", al menos de una peculiar forma de *lógos*.

Para refutar este dogma fundamental de toda filosofía de la historia, Löwith se mostraba directamente dispuesto a contravenir la consigna de la *scepsis*, hipotetizando la vigencia de una única ley de los hechos humanos, la de la heterogénesis de los fines.[117] Esa peculiar "dinámica" –un imprevisible entramado de actividad y pasividad, intención e inercia, "accionar" y "acaecer"– minaba en su base la posibilidad de interpretarlos en clave "epocal", esto es, como eventos destinados a cambiar el curso del mundo y de la vida de cada cual. En este modo de entender los eventos, Löwith detectaba una forma de enceguecimiento en relación con el efectivo contenido de la experiencia histórica. Nada permite excluir la hipótesis de que "todo habría podido suceder de manera completamente diferente de como ha sucedido efectivamente". Como afirmaba Valéry: "el azar empieza y el azar concluye", dejando entreabierta sólo esa sutil región intermedia en la que los hombres se esfuerzan por "apropiarse los azares de la vida". La

116 Véase *Aktualität und Inaktualität Hegels*, pp. 314-315.
117 Véase *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, pp. 323-329.

sentencia evangélica contra la que Marx y muchos filósofos de la historia habían luchado con todos los medios –"no saben lo que hacen"– aparecía así como expresión de lo que a los hombres les es dado hacer y saber.

De esta emancipación de la fe en la historia y de la antropología que la había justificado, no surgía, sin embargo, una filosofía cínica, indiferente o indolente respecto de los males del mundo. De la convicción de que la historia no provee materia para la reflexión, derivaba más bien la consecuencia de que el curso de los eventos no ofrece elementos según los cuales los hombres puedan orientar su acción, precisamente como, según la archiconocida imagen de Burckhardt, las olas no garantizan sostén alguno al náufrago que en ellas se agita. Pero ello no hacía árida la *pietas* de Löwith hacia ese dato no evidente pero tenaz que constituye el auténtico bajo continuo de las vicisitudes humanas: la sorprendente e inexhausta capacidad de padecer con que los seres humanos resisten las vicisitudes y el mal por ellos mismos causado. Tampoco la apelación a la naturaleza de toda cosa anula la problemática "enigmaticidad" del hombre, como testimonia la atención reservada por Löwith a las más peculiares facultades humanas: del lenguaje al sueño, la fe, la posibilidad de quitarse la vida negando esa pertenencia, constitutiva pero todo menos armoniosa, al orden de un universo que no procura norma alguna para ser observada, y que a las preguntas más inquietantes del hombre responde sólo con el silencio.

Queda fuera de duda que la filosofía –tal como Löwith la entiende– vuelve a interponer entre ella y la esfera de las urgencias históricas la distancia de la contemplación. También que al hacerlo, adopta la perspectiva conscientemente elitista de una actividad "a la que pocos son llamados, aunque generalmente es accesible" a cualquiera. Acaso consiste sólo en el vano intento de renovar la situación –que la modernidad parecía juzgar ya irremediablemente perdida– del "naufragio con espectador",[118] es decir, de una demorada reedición del *tópos* del sabio que, bien al reparo en la tierra firme de su propia teoría, contempla una nave que se hunde y medita, con una sabiduría que se mezcla con la complacencia por las desventuras de los demás, acerca de la imprudencia de quien va por mar; sobre la estulticia, en este caso específico, de quien aún se deja seducir por una concepción de la filosofía y del papel de quien la ejerce a la que el siglo xx asestó un golpe fatal. En efecto, "Quien quiera al mundo diferente de como es, quien lo quiera transformar, no sabe qué es la filosofía y confunde erró-

118 Véase H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*.

neamente el mundo con la historia universal y a ésta con una obra del hombre".[119] Pero de las páginas de Löwith y de la sobria inquietud que siempre acompañó su vida trasluce también la inteligente despedida de un exceso de fe en la filosofía –o en cualquier otro instrumento que el hombre utilice para apañarse sobre la "espuma de las cosas"–. No hace falta sumar otras ilusiones a aquellas de las que ya se nutre para hacer luego estragos con ellas. Y "quien no logra encontrar un sentido en su propia breve vida, lo buscará en vano en las épocas de la historia" o en una teoría que pretenda develar su fin último.[120] Una frase a menudo recordada, que no sólo refleja el fatalismo de Löwith, sino también un peculiar sentido de las proporciones, un escepticismo bien temperado que inspira una sabiduría no indiferente a los sufrimientos que la historia ha infligido a la humanidad encandilada por el prejuicio de ser dueña exclusiva del significado de su accionar y olvidada por completo –al menos en teoría– de su fragilidad de la propia condición y de los medios para descifrarla. Por eso, acaso le sucedió vivir humanamente sin creer o esperar nada. Por eso –a juzgar por lo que cuentan quienes estuvieron cerca de él durante sus últimas horas– le tocó morir sin la añoranza de haber vivido.

119 *Welt und Menschenwelt.*
120 *Geschichte und historisches Bewusstsein* [1966], en *SS*, vol. II, p. 432.

Bibliografía

escritos de karl löwith*

Reseña de *Rasse und Seele* [Raza y alma] de L. F. Clauss [1926], en *SS*, Stuttgart, Metzler, 1981, vol. i, pp. 198-207.
"Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages" [Nietzsche a la luz de la filosofía de Ludwig Klages] [1927], en *SS*, 1987, vol. vi, pp. 7-52.
Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen [El individuo en el papel de prójimo] [1928], en *SS*, 1981, vol. i, pp. 9-197.
"L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" [L. Feuerbach y la salida de la filosofía alemana clásica] [1928], en *SS*, 1988, vol. v, pp. 1-26.
"Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie" [La posición de Burckhardt respecto de la filosofía de la historia de Hegel] [1928], en *SS*, 1984, vol. vii, pp. 1-38.
Reseña de *Wilhelm von Humboldt und der Staat* [Wilhelm von Humboldt y el Estado], de Siegfrid A. Kahler [1928], en *SS*, 1981, vol. i, pp. 208-215.
"Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie" [Rasgos fundamentales del desarrollo de la fenomenología a la filosofía y su relación con la teología protestante] [1930], en *SS*, 1985, vol. iii, pp. 33-95.
"Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie" [Ontología fenomenológica y teología protestante] [1930], en *SS*, 1985, vol. iii, pp. 1-32.
Reseña de J. Volkelt, *Das Problem der Individualität* [El problema de la individualidad] [1930], en *SS*, 1981, vol. i, pp. 216-218.
"Hegel und Hegelianismus" [Hegel y el hegelianismo] [1931], en *SS*, 1988, vol. v, pp. 27-45.
"Theorie und Praxis als philosophisches Problem" [Teoría y praxis como problema filosófico] [1931], en *SS*, 1981, vol. v, pp. 46-61.
Reseña de *Sören Kierkegaard, der Dichter des Religiösen* [Sören Kierkegaard, el poeta de lo religioso], de M. Thust [1931], en *SS*, 1985, vol. iii, pp. 385-390.
"Max Weber und Karl Marx" [1932], en *SS*, 1985, vol. v, pp. 324-407.
"Existenzphilosophie" [1932], en *SS*, 1984, vol. viii, pp. 1-18.

* La bibliografia más confiable hasta hoy es la editada por K. Stichweh e incluida como apéndice en K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 9ª ed., Hamburgo, Meiner, 1986, pp. 465-499.

"Die geistige Situation der Zeit" [La situación espiritual de la época] [1933], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 19-31.

"Kierkegaard und Nietzsche" [1933], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 75-100.

"Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert" [La crítica filosófica de la religión cristiana en el siglo XIX] [1933], en *SS*, 1985, vol. III, pp. 96-161.

"Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus" [Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo] [1933], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 53-74.

"Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert" [La crítica filosófica de la religión cristiana en el siglo XIX] [1933], en *SS*, 1985, vol. III, pp. 96-161.

"L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard" [La realización de la filosofía clásica por Hegel y su disolución en Marx y Kierkegaard] [1934-1935], en *SS*, 1988, vol. IV, pp. 491-526.

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen [La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], Berlín, Die Runde, 1935 [ed. revisada: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [1956], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 101-384.

"Politischer Dezisionismus" [Decisionismo político], en *Revue Internationale de la Théorie du Droit*, 9, 1935, pp. 101-123.

Kritik der bisherigen Darstellungen von Nietzsches Lehre [Crítica de las exposiciones de la doctrina de Nietzsche hasta el presente], Berlín, sin pie editorial, 1935.

"Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie" [Max Scheler y el problema de una antropología filosófica] [1935], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 219-242.

"La conciliation hégélienne" [1935-1936], en *SS*, 1988, vol. IV, pp. 527-538.

Jacob Burckhardt. Der Mensch in mitten der Geschichte [1936], en *SS*, 1984, vol. VII [trad. esp.: *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1997].

"Nietzsche, der Philosoph unserer Zeit" [Nietzsche, el filósofo de nuestro tiempo] [1936], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 385-395.

"Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel" [Respecto de la problemática de la humanidad en la filosofía después de Hegel], en *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstage am 26. Juli 1935* [Sociología pura y aplicada. Volumen en conmemoración de Ferdinand Tönnies en su octogésimo cumpleaños, el 26 de julio de 1935], Leipzig, Buske, 1936, pp. 50-74.

"Descartes' vernünftiger Zweifel und Kierkegaards Leidenschaft der Verzweiflung" [La duda racional de Descartes y la pasión de la desesperación de Kierkegaard], en R. Beyer (comp.), *Travaux du IX Congrès International de Philosophie,* París, Hermann & Cie., 1937, pp. 75-79.

Reseña de K. Jaspers *et al.*, *Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophieren* [Nietzsche. Una introducción a la comprensión de su filosofar] [1937], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 489-492.

"Burckhardts 'Kultur'-Geschichte" [La historia de la "cultura" de Burckhardt] [1937], en *SS*, 1984, vol. VII, pp. 363-366.

"Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen" [La unidad y la diferencia de los hombres][1938], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 243-258.

"Doitsu no Rekishitetsugaku ni okeru Yohroppa no Idee", en *Bunka*, 1, 1938, pp. 82-101.

"Max Weber und seine Nachfolger" [Max Weber y sus sucesores] [1939], en *SS*, 1988, vol. v, pp. 408-418.

Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht [1940], Stuttgart, Metzler, 1986 [trad. esp.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1993].

Der europäische Nihilismus. Betrachtung zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges [El nihilismo europeo. Contemplación de la prehistoria intelectual/espiritual de la guerra europea] [1940], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 473-540.

Von Hegel bis Nietzsche, Zurich-Nueva York, Europa Verlag, 1941 (ed. revisada con el título *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (1950), en *SS*, 1988, vol. IV, pp. 1-490 [*De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX*. Marx y Kierkegaard*. Nueva edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006].

Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936 und 1941 [De Roma a Sendai. De Japón a América. Diario de viaje 1936 y 1941], Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 2001.

"Zwei Rezensionen von Herbert Marcuse *Vernunft und Revolution*" [Dos reseñas de *Razón y Revolución* de Herbert Marcuse] [1941/1942], en *SS*, 1988, vol. v, pp. 62-69.

"M. Heidegger and F. Rosenzweig, or temporality and eternity", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 1942-1943, pp. 53-77 [ligeramente modificada en versión alemana: "M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'" [M. Heidegger y F. Rosenzweig. Un apéndice a *Ser y tiempo*] (1958), en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 72-101].

"On the historical understanding of Kierkegaard", en *The Review of Religion*, 7, 1942-1943, pp. 227-241.

Japan's westernization and moral foundation [Occidentalización del Japón y fundación moral] [1942-1943], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 541-555.

"The japanese mind. A picture of the mentality that we must understand if we are to conquer" [1943], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 556-570.

"The historical roots of european nihilism" [Las raíces históricas del nihilismo europeo], en *Christianity and Society*, 3, 1943, pp. 27-37.

"Friedrich Nietzsche (1844-1900)" [1944], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 396-414.

"Nietzsche's doctrine of eternal recurrence of the same" [La doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], en *Journal of History of Ideas*, 6, 1945, pp. 273-284.

"Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", en *Les Temps Modernes*, 14, 1946, pp. 343-360.

"The theological background of the philosophy of history", en *Social Research*, 13, 1946, pp. 51-80.

"On speech and silence" [1946], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 343-348.

"Heidegger: Problem and background of existentialism" [1948], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 102-123.

"Réponse à M. De Waelhens", en *Les Temps Modernes*, 35, 1948, pp. 370-373.

"Can there be a christian gentleman?" [1948], en *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung* [Conferencias y ensayos. Respecto de la crítica de la tradición cristiana], Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pp. 28-36 [ligeramente modificada en versión alemana: *Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals* [El *gentleman* cristiano. Acerca de la esquizofrenia de un ideal social], en *SS*, 1985, vol. III, pp. 163-170].

"Philosophy of History", en *Library of the X International Congress of Philosophy (Amsterdam 11-18.8.1948)*, Amsterdam, North Holland Publishing, 1948, pp. 364-365.

Meaning in History. The theological implication of the philosophy of history, Chicago, University of Chicago Press, 1949 [trad. esp.: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958]. Trad. alemana revisada: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia] (1953), en *SS*, 1983, vol. II, pp. 7-239 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006].

"Weltgeschichte und Heilsgeschehen" [Historia del mundo y salvación] [1950], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 240-279.

"Natur und Geschichte" [Naturaleza e historia] [1950], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 280-295.

"Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte" [Escepticismo y fe en la historia universal], en *Die Welt als Geschichte* [El mundo como historia], 10, 1950, pp. 143-155.

"Background and problem of existentialism", en L. J. Guerrero (comp.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vol. I, pp. 390-399.

"The theological implications of the philosophy of history", en L. J. Guerrero (comp.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vol. III, pp. 1700-1705.

"Die Dynamik der Geschichte und der Historismus" [La dinámica de la historia y el historicismo] [1952], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 296-329.

Heidegger, Denker in dürftiger Zeit [1953; 2ª ed.: 1960], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 124-234 [trad. esp. incompleta: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Rialp, 1956].

"Man's self-alienation in the early writings of Marx" [1954], en *SS*, 1988, vol. V, pp. 70-93.

"Wissen, Glaube und Skepsis" [Saber, fe y escepticismo] [1956], en *SS*, 1985, vol. III, pp. 197-273.

Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894-1954) [Respecto de la historia de la interpertación de Nietzsche] [1956], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 345-384 [versión ampliada de *Kritik der bisherigen Darstellungen von Nietzsches Lehre*, Berlín, 1935].

"Nietzsche nach sechzig Jahren" [Nietzsche luego de sesenta años] [1956-1960], en *SS*, 1987, vol. VI, pp. 447-466.

"Natur und Humanität des Menschen" [Naturaleza y humanidad del hombre] [1957], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 259-294.

"Marxismus und Geschichte" [Marxismo e historia] [1958], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 330-345.

"Eine Erinnerung an E. Husserl" [Un recuerdo a E. Husserl] [1959], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 235-241.

"Die immer gleiche Natur des Menschen im Wandel seiner geschichtlichen Existenz" [La naturaleza siempre igual del hombre en el cambio de su existencia histórica], en *Gefährdung und Bewahrung des Menschen im Umbruch der Zeit* [Amenaza y preservación del hombre en la transformación radical de la época], Munich-Planegg, Otto-Wilhelm-Barth, 1959, pp. 29-50.

"Antrittsrede" [Discurso inaugural] [1959], en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* [Actas de las reuniones de la Academia de Ciencias de Heidelberg], 1958/1959, pp. 23-27 [actualmente disponible en versión completa: "Currículum vitae", en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940], Stuttgart, Metzler, 1986 [trad. esp.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1993].

Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz [Ensayos completos. Respecto de la crítica de la existencia histórica], Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
"Mensch und Geschichte" [Hombre e historia] [1960], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 346-376.
"Welt und Menschenwelt" [Mundo y mundo humano] [1960], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 295-328.
"Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt" [El decisionismo ocasional de C. Schmitt] [1960], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 32-71.
"Bemerkungen zur Unterschied von Orient und Okzident" [Comentarios sobre la diferencia de Oriente y Occidente] [1960], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 571-601.
La sinistra hegeliana [1960], Roma/Bari, Laterza, 1982 [posteriormente en ed. alemana: *Die hegelsche Linke* [La izquierda hegeliana], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962].
"Teoria filosofica e prassi storica nella filosofia degli hegeliani di sinistra" [1960], en *La sinistra hegeliana* [1960], Roma/Bari, Laterza, 1982, pp. 439-470.
"Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie" [El concepto de mundo de la filosofía moderna], en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* [Actas de las reuniones de la Academia de Ciencias de Heidelberg], 4, 1960.
Hegels Aufhebung der christlichen Religion [Superación hegeliana de la religión cristiana] [1962], en *SS*, 1988, vol. V, pp. 116-166.
"Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode" [Matar, asesinar y asesinarse: la libertad para la muerte] [1962], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 399-417.
"Heideggers Vorlesungen über Nietzsche" [Las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche] [1962], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 243-257.
"Das Verhängnis der Fortschritt" [La ruina del progreso] [1963], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 392-410.
"Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant" [La relación de Dios, el hombre y el mundo en la metafísica de Descartes y Kant], en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* [Actas de las reuniones de la Academia de Ciencias de Heidelberg], 3, 1964.
"Max Webers Stellung zur Wissenschaft" [La posición de Max Weber respecto de la ciencia] [1964], en *SS*, 1988, vol. V, pp. 419-447.
"Max Weber und Carl Schmitt", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, ed. correspondiente al 27 de junio de 1964.
"Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach" [Mediación e inmediatez en Hegel, Marx y Feuerbach] [1966], en *SS*, 1988, vol. V, pp. 186-220.
Geschichte und historisches Bewusstsein [Historia y conciencia histórica] [1966], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 411-432.
"Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik" [La posición de Dilthey y Heidegger respecto de la metafísica] [1966], en *SS*, 1984, vol. VIII, pp. 258-275.
Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche [Dios, hombre y mundo en la metafísica desde Descartes hasta Nietzsche] [1967], en *SS*, 1986, vol. IX, pp. 1-194.
"Voltaires Bemerkungen zu Pascals *Pensées*" [Los comentarios de Voltaire a los *Pensamientos* de Pascal] [1967], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 426-449.
"Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie" [Filosofía de la razón y religión de la revelación

en la filosofía de la religión de H. Cohen] [1968], en *SS*, 1985, vol. III, pp. 349-383.
"Atheismus als philosophisches Problem" [El ateísmo como problema filosófico] [1968], en *SS*, 1985, vol. III, pp. 331-347.
"Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg" [Discusión del libro *La legitimidad de los tiempos modernos* de Hans Blumenberg] [1968], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 452-459.
"Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen" [El principio de Vico: *verum et factum convertuntur*. Sus premisas teológicas y las consecuencias seculares de éstas] [1968], en *SS*, 1986, vol. IX, pp. 195-227.
"Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur" [Respecto de la cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza] [1969], en *SS*, 1984, vol. VIII, 1984, pp. 276-289.
"Wahrheit und Geschichtlichkeit" [Verdad e historicidad] [1969], en *SS*, 1983, vol. II, pp. 460-472.
Permanence and change. Lectures on the philosophy of history, Ciudad del Cabo, Haum, 1969.
"Die Freiheit zum Tode" [La libertad para la muerte] [1969], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 418-425.
"Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bologna" [Discurso en ocasión de recibir el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Bolonia] [1969], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 463-465.
"Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith" [¿Para qué todavía hoy filosofía? *Der Spiegel* conversa con el filósofo Karl Löwith], en *Der Spiegel*, 43, 1969, pp. 204-211.
Martin Heidegger im Zeugnis [Martin Heidegger en testimonios], en R. Wisser (comp.), *Martin Heidegger im Gespräch* [Conversaciones con Martin Heidegger], Friburgo-Munich, Alber, 1970, pp. 38-41.
Philosophische Weltgeschichte? [¿Historia universal de la filosofía?] [1970], en *SS*, 1988, vol. V, pp. 249-276.
Aufsätze und Vorträge 1930-1970 [Ensayos y conferencias de 1930 a 1970], Stuttgart, Kohlhammer, 1971.
Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens [Paul Valéry. Rasgos fundamentales de su pensamiento filosófico] [1971], en *SS*, 1986, vol. IX.
"Aktualität und Inaktualität Hegels" [Actualidad e inactualidad de Hegel] [1971], en *SS*, 1988, vol. V, pp. 277-323.
"Zur Frage einer philosophischen Anthropologie" [Respecto de la cuestión de una antropología filosófica] [1975], en *SS*, 1981, vol. I, pp. 329-342.
"Atomenergie und menschliche Verantwortung" [Energía atómica y responsabilidad humana], en *Neue Rundschau*, XCV, 1-2, 1984, pp. 54-59.

PRINCIPALES ESCRITOS INÉDITOS

"Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen" [Elucidación de la autointerpretación de Nietzsche y de las interpretaciones de Nietzsche], tesis de grado en filosofía, Munich, septiembre de 1922.

"Fiala, Die Geschichte einer Versuchung" [Fiala, la historia de una tentación], texto mecanografiado, Marburgo, 1926; ed. parcial en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* , 1, 1997, pp. 136-167.
"Japan revisited. Herbst 1958" [Japón revisitado. Otoño de 1958], texto mecanografiado, Carona, junio de 1959.

CORRESPONDENCIA

D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* [En referencia a la actualidad de Heidegger], Frankfurt, Klostermann, 1990, vol. II, pp. 27-39 [reproduce tres cartas de Heidegger a Löwith].
K. Löwith, L. Strauss, "Correspondence concerning modernity", en *Independent Journal of Philosophy*, 4, 1983, pp. 105-119; 5-6, 1988, pp. 177-192. Una selección más amplia en lengua francesa, que incluye todos los tramos de contenido filosófico, ha aparecido en *Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, 8, 2001, pp. 173-227. La versión casi completa de la correspondencia está ahora disponible en L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2001, vol. III, pp. 607-697.

ESCRITOS ACERCA DE KARL LÖWITH

Sin mención de autor, "Jacob Burckhardt als Zeuge" [Jacob Burckhardt como testigo], en *Die Weltwoche*, 19 de enero de 1939.
Sin mención de autor, "Hegel, Marx und der Marxismus. Kritische Betrachtungen zu einer Kasseler Vortragsreihe" [Hegel, Marx y el marxismo. Consideraciones críticas referidas a un ciclo de conferencias de Kassel], en *Kasselere Neueste Nachrichten*, 4 de marzo de 1931.
Sin mención de autor, "Überwindung des Nihilismus" [Superación del nihilismo], en *Neue Zürcher Zeitung*, 23 de julio de 1933.
Sin mención de autor, "Eine Deutung Nietzsches" [Una interpretación de Nietzsche], en *Reinische Landeszeitung*, 12 de agosto de 1935.
Sin mención de autor, "Hinweise auf ein paar philosophisch-religiöse Neuerscheinungen" [Referencias a un par de novedades filosófico-religiosas], en *Mannheimer Tageblatt*, 4 de julio de 1935.
Sin mención de autor, reseña de *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* [Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo], en *Philosophische Hefte*, 5, 1936, pp. 104-105.
Sin mención de autor, "Fackelzug für Prof. Löwith" [Procesión de antorchas para el Prof. Löwith], en *Rhein-Neckar-Zeitung*, 10 de enero de 1957.
Barash, J. A., "Karl Löwith et la politique de la sécularisation", en *Critique*, 607, 1997, pp. 883-903.
Barth, H., "Der Fall Nietzsches" [El caso de Nietzsche], en *Neue Zürcher Zeitung*, s/f.
—— , "Jacob Burckhardt und das Problem der Apolitie" [Jacob Burckhardt y el problema de la apoliticidad], en *Neue Zürcher Zeitung*, 25 de octubre de 1936.

Baumeister, T., “Il pensiero di Löwith tra ‘distruzione’ e superamento del nichilismo”, en *Rivista di filosofia*, 2, 1999, pp. 253-272.
Becker, H., reseña de *Max Weber und Karl Marx*, en *The Annals*, 167, 1933, p. 244.
Bianco, F., “Fedeltà nella distanza. Il confronto di Löwith con Heidegger”, en *Colloquium Philosophicum*, III, 1998, pp. 145-162.
Boehm, R., “Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie” [Karl Löwith y el problema de la filosofía de la historia], en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 10, 1956, pp. 94-109.
Braun, H., “Die Rückkehr nach Deutschland und die Heidelberger Jahre” [El regreso a Alemania y los años de Heidelberg], ponencia presentada en el congreso internacional sobre Karl Löwith, Roma, Goethe-Institut, 30-31 de enero de 1997, texto mecanografiado.
Braun, H., Riedel, M. (comps.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* [Naturaleza e historia. Karl Löwith en ocasión del septuagésimo aniversario de su nacimiento], Stuttgart, Kohlhammer, 1967.
Brock, W., reseña de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel de prójimo], en *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 5, 1930, pp. 156-161.
Brunner, E., reseña de “Kierkegaard und Nietzsche”, en *Scholastik*, VIII, 1933, pp. 437-438.
Busche, J., “Denken im Belagerungszustand. Karl Löwith über Jacob Burckhardt” [Pensar en estado de sitio. Karl Löwith sobre Jacob Burckhardt], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 de octubre de 1984, p. 25.
Caracciolo, A., *Karl Löwith*, Nápoles, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1974; 2ª ed.: Brescia, Morcelliana, 1997.
Carchia, G., “Nota alla controversia sulla secolarizzazione”, en *aut aut*, 222, 1987, pp. 67-70.
—— , “Introduzione”, en K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, pp. 7-22.
Ceppa, L., “Identità ebraica e cultura tedesca: i casi di G. L. Mosse e K. Löwith”, en *Studia Patavina*, 2, 1993, pp. 401-410.
Cesa, C., “Karl Löwith e la sinistra hegeliana”, en K. Löwith (comp.), *La sinistra hegeliana* [1960], Roma/Bari, Laterza, 1982, pp. V-XXVII.
Chiodi, P., reseña de *Heidegger*, *Denker in dürftiger Zeit* [Heidegger, pensador de un tiempo indigente], en *Rivista di filosofia*, 4, 1953, pp. 464-467.
Chytry, J., “Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger” [Reproducción del cosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger], en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* [Sobre la actualidad filosófica de Heidegger], Frankfurt, Klostermann, 1990, vol. II, pp 87-99.
Colombo, G., “Atarassia e quietismo borghese. La teoria metafisico-fisica di Karl Löwith”, en *Sociologia*, 2-3, 1977, pp. 193-226.
Covic, A., “Die Aporien von Löwiths Rückkehr zur ‘natürlichen Welt’” [Las aporías del regreso al “mundo natural” de Löwith], en *Philosophisches Jahrbuch*, 1, 1997, pp. 181-192.
Cristin, R., “Teoria e scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia”, en *aut aut*, 222, 1987, pp. 109-125.
Dabag, M., *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie* [Crítica de Löwith de la filosofía de la historia y su proyecto de una antropología], Bochum, Brockmeyer, 1989.
Dal Lago, A., “L’autodistruzione della storia”, en *aut aut*, 222, pp. 3-20.

Dietrich, G. H., "Das Verständnis von Natur und Welt bei R. Bultmann und K. Löwith" [La comprensión de naturaleza y mundo en R. Bultmann y K. Löwith], tesis de grado en teología, Hamburgo, 1986.
Donaggio, E., "La misura dell'ambiguità. L'io e l'altro in uno scritto di Karl Löwith", en *La società degli individui*, 4, 1999, pp. 43-53.
——, "Zwischen Nietzsche und Heidegger. Karl Löwiths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens" [Entre Nietzsche y Heidegger. La filosofía antropológica de la vida fáctica de Karl Löwith], en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 2000, pp. 37-48.
——, "L'individuo e il tribunale del mondo. Antropologia e filosofia della storia in Karl Löwith", en *La società degli individui*, 8, 2000, pp. 29-37.
——, "Karl Löwith: Europa aus der exzentrischen Perspektive des Exils" [Europa desde la perspectiva excéntrica del exilio], en L. Hagedorn y H. R. Sepp (comps.), *Der Beitrag der Phänomenologie zur Europa-Diskussion* [El aporte de la fenomenología a la discusión sobre Europa], Darmstadt,Wissenschaftliche Buchgesellschaft, en prensa.
Emmerich, W., "Heilsgeschehen und Weltgeschichte - nach Karl Löwith" [Historia sagrada e historia universal. Después de Karl Löwith], en *Sinn und Form* [Sentido y forma], 6, 1994, pp. 894-915.
Esposito, R., "Sull'orlo del precipizio", en K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donzelli, 1994, pp. VII-XXVII.
F. Ot., "Ein Nietzsche-Forscher" [Un investigador de Nietzsche], en *Prager Presse*, 6 de octubre de 1935.
Fellmann, F., "Ein Philosoph im trojanischen Pferd" [Un filósofo en el caballo de Troya], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 de marzo de 1988.
Fergnani, F., "Il 'bifrontismo' di Hegel e la sinistra hegeliana (a proposito Dell'antologia di Karl Löwith)", en *II pensiero critico*, 2-3, 1961, pp. 69-96.
Fink, E., "Vorschlag für E. Husserl am 23. 1. 37" [Recomendación para E. Husserl el 23/1/37], en *aut aut*, 222, 1987, pp. 103-105.
Franceschelli, O., *Karl Löwith. La sfida della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 1997.
——, "L'approdo non nichilistico dell'ateismo", en K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, Roma, Donzelli, 1999, pp. VII-XVII.
——, "Eclissi di Dio e ritorno alla natura", en K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio e Nietzsche*, pp. VII-XXXVIII.
Franck, H. U., "Marx und Hegel. Materialistische und idealistische Geschichtsauffassung" [Marx y Hegel. Interpretación materialista e idealista de la historia], en *Kassler Post*, 1º de marzo de 1931.
Friedemann, K., reseña de "Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus" [Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo], en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 47, 1934, pp. 519-521.
Fueter, E., reseña de *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [Jacob Burckhardt. El hombre en el centro de la historia], en *Schweizerische Hochschulzeitung*, diciembre de 1938, p. 294.
Gabetta, G., "La scepsi verso la storia. Sul 'Valéry' di Löwith", en *aut aut*, 222, 1987, pp. 39-50.
Gadamer, H.-G., "Ich und Du (K. Löwith)" [Yo y tú (K. Löwith)], en *Gesammelte Werke* [Obras completas], Tubinga, Mohr, 1987, vol. IV, pp. 234-239.

——, "Karl Löwith zum 70. Geburtstag" [Karl Löwith para el septuagésimo aniversario de su nacimiento], en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte* [Naturaleza e historia], Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 455-457.
——, *Karl Löwith*, en *Gesammelte Werke* [Obras completas], Tubinga, Mohr, 1995, vol. x, pp. 418-423.
——, "Karl Löwith (9. 1. 1897–24. 5. 1973)", en *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 6, 1974, pp. 80-82.
Göransson, J., reseña de *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [El hombre en el centro de la historia], en *Lychnos*, 1938, pp. 446-447.
Grassi, E., "La teoria dell'eterno ritorno in Nietzsche", en *Sophia*, 4, 1936, pp. 191-200.
Greblo, E., "Nota introduttiva al saggio di Löwith su Heidegger e Rosenzweig", en *aut aut*, 222, pp. 71-75.
Groethuysen, B., reseña de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel de prójimo], en *Deutsche Literaturzeitung*, 46, 1929, pp. 2192-2194.
Guida, G., "Löwith e Nietzsche", en *Esercizi filosofici*, 1, 1992, pp. 325-357.
——, "Croce e Löwith", en M. Ciliberto (comp.), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 191-200.
——, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Milán, Unicopli, 1996.
Habermas, J., "Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein" [La retirada estoica de Karl Löwith de la conciencia histórica], en *Philosophisch-politische Profile,* Frankfurt, Suhrkamp, 1971 [trad. esp.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975].
Herrmann, H., "Nietzsche und das 19. Jahrhundert" [Nietzsche y el siglo xix], en *Deutsche Zukunft*, 14 de julio de 1935.
Hosoya, S., "Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkungen zu K. Löwith" [Entre naturaleza e historia. Algunas apreciaciones insuficientes respecto de K. Löwith], en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte* [Naturaleza e historia], Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 156-177.
Jäger, M., *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin* [Autobiografía e historia. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin], Stuttgart/Weimar, Metzler, 1995.
——, "Goethe oder Nietzsche. Karl Löwiths philosophische Goethe-Rezeption" [Goethe o Nietzsche. La recepción filosófica de Goethe por parte de Karl Löwith], en *Goethe Studien*, cxii, 1995, pp. 321-331.
Jauss, H. R., "Karl Löwith und Luigi Pirandello. (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* - wiedergelesen)" [Karl Löwith y Luigi Pirandello. (*El individuo en el papel del prójimo* - releído)], en *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes - Romanische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 1-2, 1996, pp. 200-226.
Kaegi, D., "'Es ist mit unserem Leben etwas ganz anderes geworden'. Zwei Briefe von Löwith und Jaspers" ["Con nuestra vida ha sucedido algo muy distinto". Dos cartas de Löwith y Jaspers], en *Heidelberger Jahrbücher*, xli, 1997, pp. 285-296.
Kaufmann, F., reseña de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel del prójimo], en *Kant-Studien*, 37, 1932, pp. 150-151.
Keller, A., "Jacob Burckhardt in unserer Zeit" [Jacob Burckhardt en nuestro tiempo], en *Luzerner Tagblatt*, 21 de noviembre de 1936.
Korn, K., "Warum schweigt Heidegger?" [¿Por qué calla Heidegger?], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 de agosto de 1953.

Kraus, F., "Das Rätsel Nietzsche" [El enigma Nietzsche], en *Frankfurter Zeitung*, 7 de julio de 1935.
Kunz, H., reseña de *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* [La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], en *Schweizeren Annalen*, noviembre de 1935, pp. 76-79.
L. H., "Glaube und Wille" [Fe y voluntad], en *Vossische Zeitung*, 29 de octubre de 1933.
Landmann, M., reseña de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [Historia universal e historia sagrada], en *Philosophische Rundschau*, 1, 1953-1954, pp. 232-241.
Landsberg, R. L., reseña de *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* [La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], en *Recherches Philosophiques*, v, 1935-1936, pp. 535-537.
Leese, K., reseña de *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* [Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo], en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, 1935, pp. 94-95.
——, reseña *de Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* [La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], en *Neue Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 4, 1935, pp. 377-379.
Lehmann, G., reseña de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel del prójimo], en *Archiv für angewandte Soziologie*, 3, 1929, pp. 141-142.
Lepenies, W., "Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwiths und Helmuth Plessners *Gesammelte Schriften*" [Tradición sin continuidad. Las *obras completas* de Karl Löwith y Helmuth Plessner], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de octubre de 1981, p. 17.
Lewalter, C. E., "Wie liest man 1953 Sätze von 1935?" [¿Cómo se leen en 1956 frases de 1935?], en *Die Zeit*, 13 de agosto de 1953.
Liebsch, B., *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie. Karl Löwiths* [Mundo temporalizado. Variaciones sobre la filosofía de Karl Löwith], Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.
Löwith, A., "Nachbemerkung" [Comentario final], en K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* [Mi vida en Alemania antes y después de 1933], Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 158-160.
Mahr, G., "Zu den Griechen zurück" [De regreso a los griegos], en *Die Zeit*, 8 de junio de 1973.
Maietich, C., "Il socialismo ateo di Marx nell'interpretazione di Löwith", en *Prassi e teoria*, 2, 1979, pp. 221-238.
Mall, R. A., "Löwith oder die natürliche Anthropologie und die 'Kritik der geschichtlichen Existenz'" [Löwith o la antropología natural y la "Crítica de la existencia histórica"], en *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik* [Hombre e historia. Contra el antropocentrismo], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, pp. 168-183.
Matzka, M., "Ich und Du, Welt und Staat. Untersuchungen zum Denken von Karl Löwith" [Yo y tú, mundo y Estado. Investigaciones sobre el pensamiento de Karl Löwith], Viena, Diplomarbeit [tesina], 1994.
Mayer, H., reseña de *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [Jacob Burckhardt. El hombre en el centro de la historia], en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1937.
Mehring, R., "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'" [Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes y el "fin de la historia"], en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 3, 1996, pp. 231-248.

Meyer, A. H., *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths* [La pregunta del hombre por Dios y el mundo en el centro de su historia en la obra de Karl Löwith], Würzburg, Augustinus, 1977.
Moretto, G., "Intersoggettività e natura in Karl Löwith", en *Sulle tracce del religioso*, Nápoles, Guida, 1987, pp. 179-199.
—— , "Introduzione" a A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 7-18.
Muschg, A., "Meine Japanreise mit Karl Löwith" [Mi viaje a Japón con Karl Löwith], en K. Löwith, *Von Rom nach Sendai* [De Roma a Sendai], Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, pp. 111-155.
Nakagawa, H., "Karl Löwith sensei", en *Risou*, 487, 1973, pp. 71-74.
Pansa, B., *Juden unter japanischer Herrschaft: jüdische Erfahrungen und der Sonderfall Karl Löwith* [Judíos bajo el dominio japonés: experiencias judías y el caso especial de Karl Löwith], Munich, Iudicium, 1999.
Papone, A., reseña de *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, en *II pensiero*, 12, 1967, pp. 221-225.
Parente, A., "Presunta origine tomistica del 'verum et factum' vichiano in un saggio di Karl Löwith", en *Rivista di studi crociani*, 4, 1974, pp. 377-388.
Pievatolo, M. C., *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
Plessner, H., reseña de *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* [Kierkegaard y Nietzsche o la superación filosófica y teológica del nihilismo], en *Geistige Arbeit*, 20 de diciembre de 1936, p. 15.
—— , "Brief an Karl Löwith" [Carta a Karl Löwith], en H. Braun, M. Riedel (comps.), *Natur und Geschichte* [Naturaleza e historia], Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 7-9.
Podach, E. F., "Ein neues Jacob Burckhardt-Buch" [Un nuevo libro sobre Jacob Burckhardt], en *Nationalzeitung*, 7 de febrero de 1937.
Pross, H., "Das Relativste: die Geschichte". "Karl Löwiths 'Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts'" ["Lo más relativo, la historia." "Balance filosófico del siglo xx" de Karl Löwith], en *Merkur*, 3, 1991, pp. 245-249.
R., H., "Neuere Versuche über Nietzsche" [Intentos recientes sobre Nietzsche], en *Germania*, 18 de mayo de 1935.
Riedel, M., "Karl Löwiths philosophischer Weg" [El camino filosófico de Karl Löwith], en *Heidelberger Jahrbücher*, xiv, 1970, pp. 120-133.
Ries, W., *Karl Löwith,* Stuttgart, Metzler, 1992.
Ries, W., Kiesow, K. F., "Karl Löwiths Beiträge zur philosophischen Anthropologie der Gegenwart" [Aportes de Karl Löwith a la antropología filosófica del presente], en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1996, pp. 79-99.
Riesterer, B. P., *Karl Löwith's view of history. A critical appraisal of historicism,* La Haya, Nijhoff, 1969.
Ritter, H., Posfacio a *SS*, Stuttgart, Metzler, 1984, vol. vii, pp. 389-392.
Rossi, P., "Prefazione" a K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milán, Saggiatore, 1991, pp. 9-18.
Sadun Bordoni, G., "Löwith e il nichilismo politico europeo", en *Humanitas*, 2, 1997, pp. 248-267.
Sass, H. M., "Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie" [Urbanidad y escepticismo. La teoría crítica de Karl Löwith], en *Philosophische Rundschau*, 1-2, 1974, pp. 1-23.

Shibata, J., "Karl Löwith kyoju no koto", en *Tosho*, 289, 1973, pp. 20-23.
Schmitt, C., "Drei Stufen historischer Sinngebung" [Tres niveles de la donación histórica de sentido], en *Universitas*, 5, 1950, pp. 927-931.
Schnädelbach, H., "'Sinn' in der Geschichte? Über Grenzen des Historismus" [¿Sentido en la historia? Sobre los límites del historicismo], en *Philosophie in der modernen Kultur* [Filosofía en la cultura moderna], Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 127-149.
Schneider, R., "Die Persönlichkeit in der Geschichte" [La personalidad en la historia], en *Magdeburgische Zeitung*, 27-28 de febrero de 1937.
Schwenkter, W., "Karl Löwith und Japan", en *Archiv für Kulturgeschichte*, 76, 1994, pp. 415-449.
——, "Karl Löwith in Japan. Alles so lassen" [Karl Löwith en Japón. Dejar todo así], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1º de febrero de 1995.
Sternberger, D., "Perikles und Zarathustra", en *Frankfurter Zeitung*, 24 de marzo de 1935.
Stevens, B., "Karl Löwith et le nihilisme japonais", en *Revue philosophique de Louvain*, 4, 1994, pp. 508-545.
Stichweh, K., "Dialogue philosophique sur fond politique", en *Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, 8, 2001, pp. 173-181.
Stoltenberg, H. L., reseña de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel del prójimo], en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 87, 1929, pp. 138-141.
Strauss, L., reseña de *Von Hegel bis Nietzsche*, en *Social Research*, 8, 1941, pp. 512-515.
Sung-Sik, C., "Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber" [El hombre como prójimo. Una investigación sobre el análisis estructural del estar con otro de Karl Löwith en comparación con el pensamiento dialógico de Martin Buber], tesis de grado en filosofía, Colonia, 1993.
Texier, J., "Note de lecture sur *Max Weber und Karl Marx* de Karl Löwith", en *Actuel Marx*, 11, 1992, pp. 113-118.
Timm, H., "Karl Löwith und die protestantische Theologie", en *Evangelische Theologie* [Teología evangélica], 11, 1967, pp. 573-594.
——, "Amor fati? Karl Löwith über Christentum und Heidentum" [¿*Amor fati*? Karl Löwith sobre cristianismo y paganismo], en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 1-2, 1977, pp. 78-94.
Trincia, F. S., "Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo", en *La cultura*, 1, 1994, pp. 83-110.
Tripodi, A. M., *Löwith e l'Occidente*, Venecia, Marsilio, 1997.
Ulmer, P., "Karl Löwith", en *Heidelberger Jahrbücher* [Anuarios de Heildelberg], XLI, 1997, pp. 263-265.
Volpi, F., "Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli *Scritti* e dell'*Autobiografia*", en *aut aut*, 222, 1987, pp. 21-37.
Vorwahl, H., reseña de *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* [Jacob Burckhardt. El hombre en el centro de la historia], en *Theologische Literaturzeitung*, 10, 1938, pp. 190-191.
Wallace, R. M., "Progress, secularization and modernity. The Löwith-Blumenberg debate", en *New German Critique*, 22, 1981, pp. 63-79.

Weissberg, L., “Preisfragen zu einem Leben in Deutschland vor und nach 1933 - das Beispiel Karl Löwiths” [Difíciles cuestiones de una vida en Alemania antes y después de 1933: el ejemplo de Karl Löwith], en *Exil (Maintal)*, 2, 1999, pp. 14-23.
Wieland, W., “Karl Löwith in Heidelberg”, en *Heidelberger Jahrbücher*, XLI, 1997, pp. 267-283.
Wilhelm, W., “Drei bedeutende Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Teil II: Karl Löwith” [Tres pensadores relevantes en Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Parte II: Karl Löwith], en *Jahresmitteilungen der Japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai*, 2, 1985, pp. 25-45.
Wolin, R., “Karl Löwith and Martin Heidegger - Contexts and controversies: an introduction”, en K. Löwith, *Martin Heidegger and european nihilism*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, pp. 1-25.
Zehm, G., “Ein Philosoph auf dem Wege nach Arkadien. Zum 75. Geburtstag von Karl Löwith” [Un filósofo en camino a Arcadia. En ocasión del 75° aniversario del nacimiento de Karl Löwith], en *Die Welt*, 8-9 de enero de 1972, p. 15.

OTRAS OBRAS CITADAS

Anteile. Festschrift für Martin Heidegger zum 60. Geburtstag [Participaciones. Escrito en homenaje por el 60° aniversario del nacimiento de Martin Heidegger], Frankfurt, Klostermann, 1950.
Adorno, Th. W. *et al.*, *Napoli*, Nápoles, L’Ancora del Mediterraneo, 2000.
——, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980 vol. I [trad. esp.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987].
——, *Über Walter Benjamin* [Sobre Walter Benjamin], Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
Allert, T., “Das gebrochene Pathos der Auserwähltheit. Zwischen Stefan George und Georg Simmel: Eine intellektuelle Biographie Kurt Singers” [El pathos quebrado de ser el elegido. Entre Stefan George y Georg Simmel. Una biografía intelectual de Kurt Singers], en *Saeculum*, 1, 2000, pp. 100-157.
Andreas-Salomé, L., *Nietzsche in seinen Werken,* Viena, C. Konegen, 1894 [trad. esp.: *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Madrid, Minúscula, 2005].
Antoni, C., *Considerazioni su Hegel e Marx*, Nápoles, Ricciardi, 1946.
Arendt, H., “We refugees”, en *Menorah Journal*, XXXI, 1943, pp. 69-77.
——, “What is existenz philosophy?”, en *Partisan Review*, l, 1946, pp. 34-56.
——, “The aftermath of nazi-rule. Report from Germany”, en *Commentary*, 10, 1950, pp. 342-353.
——, “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag” [Martin Heidegger en el octogésimo aniversario de su nacimiento], en *Merkur*, 10, 1969, pp. 893-902.
Arendt, H., Blücher, H., *Briefe 1936-1968*, Munich/Zurich, Piper, 1996.
Arendt, H., Heidegger, M., *Briefe 1925-1975*, Frankfurt, Klostermann, 1998.
Baccini, G., “Una grazia inflessibile”, en Kuki Shuzo, *La struttura del’Iki*, Milán, Adelphi, 1992, pp. 9-38.
Baeumler, A., *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [Nietzsche, el filósofo y el político], Leipzig, Reclam, 1931.
Barth, K., “Ludwig Feuerbach”, en *Zwischen den Zeiten* [Entre los tiempos], V, 1927, pp. 11-40.

——, "Theologische Existenz heute!" [¡Existencia teológica hoy!], en *Zwischen den Zeiten*, 2, 1933.
——, "How my mind has changed", en *The Christian Century*, 13 de septiembre de 1939.
Bauer, M., *Passage Marburg. Ausschnitte aus vierundzwanzig Lebenswegen* [Pasaje Marburgo. Fragmento de veinticuatro vidas], Marburgo, Jonas Verlag, 1994.
Baumeister, T., "Hans-Georg Gadamer. Der Philosoph als Improvisator" [Hans-Georg Gadamer. El filósofo como improvisador], texto mecanografiado.
Baumgartner, H. M., Safi, H. M., *Philosophie in Deutschland 1945-1975* [La filosofía en Alemania 1945-1975], Meisenheim, Hain, 1978.
Bertram, E., *Nietzsche, Versuch einer Mythologie* [Nietzsche, intento de una mitología], Berlín, Bondi, 1918.
Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* [El principio esperanza], en *Gesamtausgabe* [Obras completas], vol. v, Frankfurt, Suhrkamp, 1959.
Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de los tiempos modernos], 2ª ed., Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
——, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseins-metapher*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979 [trad. esp.: *Naufragio con espectador*, Madrid,Visor, 1995].
Böckenhoff, J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte. Ihre Aspekte* [La filosofía del encuentro. Su historia. Sus aspectos], Friburgo/Munich, Alber, 1970.
Bolz, N., *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen* [Extractos del mundo encantado. Extremismo filosófico de entreguerras], Munich, Fink, 1989.
Bonola, M., "Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza", en *aut-aut*, 202-203, 1984, pp. 39-55.
Braun, H., "Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie" [Sobre la relación de hermenéutica y ontología], en R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik* [Hermenéutica y dialéctica], Tubinga, Mohr, 1970, vol. II, pp. 201-218.
——, "Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt" [El mundo de la naturaleza y la sabiduría del mundo], en F. J. Wetz, H. Timm (comps.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* [El arte de la supervivencia. Reflexiones sobre Hans Blumenberg], Frankfurt, Suhrkamp, 1999, pp. 387-408.
Brunner, E., "Theologie und Ontologie - oder die Theologie am Scheidewege" [Teología y ontología: o la teología en la encrucijada], en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, l, 1931, pp. 111-122.
Buber, M., *Das dialogische Prinzip* [El principio dialógico], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
——, *Briefwechsel aus sieben Jahrzenten* [Correspondencia de siete décadas], Heidelberg, Schneider, 1975, vol. III.
Bubner, R., Mesch W. (comps.), *Die Weltgeschichte - das Weltgericht?* [La historia universal: ¿el tribunal universal?], Stuttgart, Klett-Cotta, 2001.
Buchner, H. (comp.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Thorbecke, 1989.
Buggenhagen, A. von, *Philosophische Autobiographie* [Autobiografía filosófica], Meisenheim, Hain, 1975.
Bultmann, R., "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube" [La historicidad de la existencia y la fe], en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, 1930, pp. 339-364.
Burckhardt, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berna, Hallweg, 1941 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

—— , *Lettere (1838-1896)*, Palermo, Sellerio, 1993.
Cantillo, G., Viti Cavaliere, R., *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Nápoles, Loffredo, 1994.
Cantimori, D., *Studi di storia*, Turín, Einaudi, 1959.
—— , *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Turín, Einaudi, 1991.
Casini, P., "La filosofia a Roma", en *Rivista di Filosofia*, 2, 2003, pp. 215-284.
Casper, B., "Transzendentale Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs" [Fenomenalidad trascendental y acontecimiento acontecido], en P. L. Coriando (comp.), *Vom Rätsel des Begriffs* [Del enigma del concepto], Berlín, Duncker & Humblot, 1999, pp. 357-367.
Chiarini, P., "Giovanni Gentile e l'Istituto Italiano di Studi Germanici", en M. I. Gaeta (comp.), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venecia, Marsilio, 1995, pp. 150-155.
Chiusano, L., *II mondo degli uomini di Franco Lombardi*, Gaeta, Bibliotheca, 1996.
Coser, L. A., *Refugee scholars in America. Their impact and their experiences*, New Haven, Yale University Press, 1984.
Croce, B., *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938.
—— , *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, vol. I.
Cullmann, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassing* [Jesucristo y el tiempo. Interpretación protocristiana del tiempo y de la historia], Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1946.
Curtius, L., *Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen* [Mundo alemán y antiguo. Recuerdos vitales], Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1950.
De Boor, L., *Tagebuchblätter aus den Jahren 1938-1945* [Hojas de diarios de los años de 1938 a 1945], Munich, Biederstein, 1963.
De Waehlens, A., "La philosophie de Heidegger et le nazisme", en *Les Temps Modernes*, 22, 1947, pp. 114-127.
—— , "Réponse a cette réponse", en *Les Temps Modernes*, 35, 1948, pp. 374-377.
Decher, F., Hennigfeld, J., "Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts" [El giro antropológico en la filosofía del siglo XIX], en *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Nueumann, 1991, pp. 11-19.
Engel-Janosi, F., *Die Wahrheit der Geschichte. Versuche zur Geschichtsschreibung in der Neuzeit* [La verdad de la historia. Intentos historiográficos en la Modernidad], Viena, Verlag für Geschichte und Politik, 1973.
Ewald, O., *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen* [La doctrina de Nietzsche en sus conceptos básicos], Berlín, E. Hofmann, 1903.
Figl, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass* [Interpretación como principio filosófico. La teoría universal de la interpretación de Friedrich Nietzsche en los póstumos tardíos], Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1982.
Forti, S., *II totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
Fuhrmann, M. (comp.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* [Terror y juego. Problemas de la recepción de los mitos], Munich, Fink, 1971.
Galli, C., "Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 1979, pp. 81-160.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke,* Tubinga, Mohr, 1990, vol. I [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991].

—— , "Hermeneutik und Historismus", en *Philosophische Rundschau*, 9, 1961, pp. 241-276 [trad. esp.: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998].

—— , *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* [Años de aprendizaje filosófico. Una mirada retrospectiva], Frankfurt, Klostermann, 1977.

—— , "Einzug in Marburg" [Ingreso a Marburgo], en G. Neske (comp.), *Erinnerungen an Martin Heidegger* [Recordando a Martin Heidegger], Pfullingen, Neske, 1977, pp. 109-113.

—— , "Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk" [Caminos de Heidegger. Estudios sobre la obra tardía], en *Gesammelte Werke*, Tubinga, Mohr, 1990, vol. III, pp. 175-332.

—— , "Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft" [El efecto de Stefan George en la ciencia], en *Gesammelte Werke*, 1993, vol. IX, pp. 258-270.

—— , "Erinnerungen an Heideggers Anfänge" [Recuerdos de los inicios de Heidegger], en *Gesammelte Werke*, 1995, vol. X, pp. 3-13.

—— , "Vi racconto questo secolo aggrappato al Titanic", en *La Repubblica*, 2 de septiembre de 1999, pp. 36-37.

—— , *"Caro professor Heidegger". Lettere da Marburgo 1922-1929*, Génova, Il Melangolo, 2000.

Gräfin zu Solms, F. (comp.), *Max Graf zu Solms. Ein Lebensgang. Breefe - Selbstzeugnisse - Berichte* [Max, Conde zu Somls. Una vida. Cartas - Documentación propia - Informes], Marburgo, N. G. Elwert, 1982.

Geer, C. M., *Hartford Seminary 1834-1934*, Hartford, Brainard Press, 1934.

Gehlen, A., "Ende der Geschichte" [Fin de la historia], en *Einblicke* [Ideas], Frankfurt, Klostermann, 1975, pp. 115-133.

—— , *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [El hombre. Su naturaleza y su posición en el mundo], en *Gesamtausgabe* [Obras completas], Frankfurt, Klostermann, 1993, vol. III [trad. esp.: *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980].

Gethmann-Siefert, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers* [La relación de filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger], Friburgo/Munich, Alber, 1974.

Grassi, E., "Il problema della metafisica immanente in M. Heidegger", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XI, 1930, pp. 288-314.

Gregor, P. (comp.), *Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur. Beiträge zur Literatur und Philosophie in Japan und zum Japanbild in der deutschsprachigen Literatur* [Estereotipo y realidad de la cultura japonesa. Aportes a la literatura y la filosofía en Japón y a la imagen de Japón en la literatura en lengua alemana], Frankfurt, P. Lang, 1987.

Grondin, J., "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers" [La hermenéutica de la facticidad como destrucción ontológica y crítica de la ideología. Sobre la actualidad de la hermenéutica de Heidegger], en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt, Klostermann, 1990, pp. 163-178.

—— , *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tubinga, Mohr, 1999.

Gundolf, E., Hildebrandt, K., *Nietzsche als Richter unserer Zeit* [Nietzsche como juez de nuestro tiempo], Breslau, F. Hirt, 1923.

Gurwitsch, A., Schütz, A., *Briefwechsel 1939-1959* [Correspondencia 1939-1959], Munich, Fink, 1985.
Habermas, J., "Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935" [Pensar con Heidegger contra Heidegger. Respecto de la publicación de las lecciones del año 1935], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 de julio de 1953, disponible ahora en *Philosophisch-politische Profile* [Perfiles filosófico-políticos], Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
——, "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus" [Informe bibliográfico respecto de la discusión filosófica en torno de Marx y del marxismo], en *Philosophische Rundschau*, 3-4, 1957, pp. 165-235.
——, *Texte und Kontexte* [Textos y contextos], Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
——, "Glauben und Wissen" [Fe y saber], en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays* [Diagnósticos epocales. Doce ensayos], Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 249-262.
Hearn, L., *Japan, an attempt at interpretation*, Nueva York, MacMillan, 1904.
Heftrich, E., *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins* [Hegel y Jacob Burckhardt. En relación con la crisis de la conciencia histórica], Frankfurt, Klostermann, 1967.
Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte* [La razón en la historia], ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1955.
——, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* Hamburgo, Meiner, 1996 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, 1994].
——, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* [Lecciones sobre el derecho natural y la ciencia del Estado], Hamburgo, Meiner, 1983.
——, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Lineamientos fundamentales de la Filosofía del Derecho], en *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. VII.
Heidegger, H., "An Heideggers Revers" [A la solapa de Heidegger], en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 de enero de 1998.
——, "Zur Bestimmung der Philosophie" [Sobre la determinación de la filosofía], en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1987, vols. LVI-LVII.
——, "Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*" [Observaciones sobre la *Psicología de las concepciones de mundo* de Karl Jaspers] (1919-21), en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1976, vol. IX, pp. 1-44.
——, "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 235-269 [trad. esp.: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Madrid, Trotta, 2002].
——, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität). (Sommersemester 1923)*, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1988, vol. LXIII [trad. esp.: *Ontología. (Hermenéutica de la facticidad)*, Madrid, Alianza, 2004].
——, *Der Begriff der Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1989 [trad. esp.: *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 2001].
——, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)* [Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo (semestre de verano de 1925)], en *Gesamtausgabe*, 1979, vol. XX.
——, *Sein und Zeit,* en *Gesamtausgabe*, 1977, vol. II [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997].
——, "Phänomenologie und Theologie" [Fenomenología y teología], en *Gesamtausgabe*, 1976, vol. IX, pp. 45-67.

——, "Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866" [Respecto de la historia de la cátedra de filosofía desde 1866], en Hermelink, H. S., Kaehler, A. (comps.), *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927* [La Universidad Felipe de Marburgo], Marburgo, N. G. Elwert Verlag, 1927, pp. 681-687.
——, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Sommersemester 1928)* [Fundamentos metafísicos iniciales de la lógica. Semestre de verano de 1928], en *Gesamtausgabe*, 1978, vol. XXVI.
——, *Kant und das Problem der Metaphysik,* en *Gesamtausgabe*, 1991, vol. III [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].
——, *Vom Wesen des Grundes,* en *Gesamtausgabe*, 1976, vol. IX, pp. 123-175 [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1975].
——, *Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe*, 1976, vol. IX, pp. 103-122 [trad. esp.: *Qué es metafísica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979].
——, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, 1976, vol. IX, pp. 177-202 [trad. esp.: *La esencia de la verdad*, Madrid, Alianza, 2000].
——, "Platons Lehre von der Wahrheit", en *Gesamtausgabe*, 1976, vol. IX, pp. 203-238 [trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en Astrada, C., *Martin Heidegger*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1970].
——, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34* [La defensa propia de la universidad alemana. El rectorado 1933/34], en *Gesamtausgabe*, 2000, vol. XVI, pp. 107-117.
——, *Über den Humanismus,* en *Gesamtausgabe*, 1976, vol. IX, pp. 313-364 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Huáscar, 1972].
——, *Der Ursprung des Kunstwerkes,* en *Gesamtausgabe*, 1977, vol. V, pp. 1-74 [trad. esp. en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996].
——, *Einführung in die Metaphysik,* en Gesamtausgabe, 1983, vol. XL [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1980].
——, "Brief" [Carta], en *Die Zeit*, 27 de agosto de 1953.
——, *Nietzsche*, en *Gesamtausgabe*, 1996-1997, vol. VI/I-II [trad. esp.: *Nietzsche*, Madrid, Destino, 2000].
Heidegger, M., Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt/Munich/Zurich, Klostermann-Piper, 1990 [trad. esp.: *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 2003].
Heidegger, M./Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969* [Correspondencia 1918-1969], Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
Heim, K., "Ontologie und Theologie" [Ontología y teología], en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1, 1930, pp. 325-338.
Hennis, W., "La problematica di Max Weber", en H. Treiber (comp.), *Per leggere Max Weber*, Padua, Cedam, 1993, pp. 197-249.
Herrigel, E., *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, Munich/Planneg, Barth, 1951 [trad. esp.: *Zen en el arte del tiro con arco*, Buenos Aires, Kier, 1972].
Herrmann, F. W. von, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"* ["Problemas fundamentales de la Fenomenología" de Heidegger. En relación con la "Segunda parte" de "Ser y tiempo"], Frankfurt, Klostermann, 1991.
Hofmann, J. N., "Hermeneutik nach Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluss an Nietzsches Begriff der Interpretation" [La hermenéutica después

de Nietzsche. Tesis y reflexiones en conexión con el concepto de interpretación de Nietzsche], en *Nietzsche Studien*, 25, 1996, pp. 261-306.
Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Fischer, 1995, vol. xv.
Husserl, E., "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos*, 1, 1911, pp. 289-340 [trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1969].
—— , *Phänomenologische Psychologie* [Psicología fenomenológica], en *Husserliana*, La Haya, Nijhoff, 1962, vol. ix.
—— , "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*" [Notas marginales de Husserl sobre *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger], en *Husserl-Studies*, 11, 1994.
—— , "Phänomenologie und Anthropologie", en *Husserliana*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1989, vol. xxvii, pp. 164-181.
Jäger, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953 [trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952].
Janicaud, D., *Heidegger en Trance*, París, Albin Michel, 2001.
Jaspers, K., *Die geistige Situation der Zeit* [La situación intelectual de la época], Berlín, de Gruyter, 1931.
—— , *Philosophie,* Berlín, Springer, 1932.
—— , *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophieren*, Berlín/Leipzig, de Gruyter, 1936 [trad. esp.: *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963].
—— , *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [1935], 3ª ed., Munich, Piper, 1960 [trad. esp.: *Razón y existencia*, Buenos Aires, Nova, 1959].
—— , *Die Schuldfrage* [La cuestión de la culpabilidad], Heidelberg/Zurich, Schneider-Artemis Verlag, 1946.
—— , *Existenzphilosophie*, 2ª ed., Berlín, de Gruyter, 1956 [trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, Madrid, Aguilar, 1958].
—— , *Philosophische Autobiographie*, 2ª ed., Munich, Piper, 1977.
—— , *Notizen zu Martin Heidegger*, Munich/Zurich, Piper, 1978.
Jonas, H., *Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen* [Cambio y permanencia. De la razón de la comprensibilidad de lo histórico], en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* [Investigaciones filosóficas y especulaciones metafísicas], Frankfurt, Insel, 1992, pp. 50-80.
Kahler, E. von, *Der Beruf der Wissenschaft* [La profesión de la ciencia], Berlín, Bondi, 1920.
Kiel, A., *Erich von Kahler. Ein "uomo universale" des 20. Jahrhunderts* [Erich von Kahler. Un "uomo universale" del siglo xx], Berna/Frankfurt/Nueva York/París, P. Lang, 1989.
Kisiel, T., "War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christlicher Theologe?'" [¿Fue el primer Heidegger realmente un "teólogo cristiano"?], en A. Gethmann-Siefert (comp.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag* [Filosofía y poesía. Otto Pöggeler en ocasión del sexagésimo aniversario de su nacimiento], Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1988, pp. 59-75.
—— , "Why the first draft of *Being and time* was never published", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, 1989, pp. 3-22.
—— , *The genesis of Heidegger's "Being and time"*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1993.

K. Kluncker, "Percy Gothein. Humanist und Erzieher. Das Ärgernis im George-Kreis" [Percy Gothein. Humanista y educador. El fastidio en el círculo de George], en *Castrum Peregrini*, CLXXI-CLXXII, 1986.

——, "Stefan George. Poeta doctus und die Distanz zur Philosophie" [Stefan George. *Poeta doctus* y la distancia a la filosofía], en *Philosophisches Jahrbuch*, XCIII, 1986, pp. 366-374.

Kobusch, T., *Die Entdeckung der Person* [El descubrimiento de la persona], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

Kohn, I. S., *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts* [La filosofía de la historia del siglo XX], Berlín, Akademie Verlag, 1964.

Köhnke, K.-C., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus* [Origen y ascenso del neokantismo], Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

König, R., *Leben im Widerspruch. Versuch einer intellektuellen Autobiographie* [Vida en contradicción. Intento de una autobiografía intelectual], Frankfurt/Berlín,Ullstein, 1984.

Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947 [trad. esp.: *La dialéctica del amo y del esclavo*, Buenos Aires, La Pléyade, 1982].

Koselleck, R., *Zeitschichten. Studien zur Historik* [Estratos temporales. Estudios referidos a la disciplina histórica], Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

Kracauer, S., "Die Wartenden" [Los que esperan], en *Das Ornament der Masse* [El ornamento de la masa], Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 106-119.

Kranz, W., "Kosmos", en *Archiv für Begriffgeschichte*, Bonn, Bouvier, 1958.

Kristeller, R. O., "La vita degli studi", en *Belfagor*, 2, 1991, pp. 153-169.

Krockow, C. Graf von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst*
Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger [La decisión. Una investigación sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger], Stuttgart, Enke, 1958.

Krohn, C.-D., *Wissenschaft im Exil* [Ciencia en el exilio], Frankfurt, Campus, 1987.

Krüger, G., "Die Geschichte im Denken der Gegenwart" [La historia en el pensamiento del presente], en *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte* [Libertad y administración. Artículos sobre filosofía de la historia], Friburgo/Munich, Alber, 1958, pp. 97-126.

Kuhlmann, G., "Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann" [Sobre el problema teológico de la existencia. Preguntas a Rudolf Bultmann], en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, 1929, pp. 28-57.

——, "Krisis der Theologie?" [¿Crisis de la teología?], en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, l, 1931, pp. 123-146.

Kuhn, H., Wiedman, F. (comps.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* [La filosofía y la pregunta por el progreso], Munich, A. Pustet, 1964.

Kuhn, H., Avé-Lallemant, E., Gladiator, R. (comps.), *Die Münchener Phänomenologie* [La fenomenología de Munich], La Haya, Nijhoff, 1975.

Landgrebe, L., "Das philosophische Problem des Endes der Geschichte" [El problema filosófico del fin de la historia], en *Phänomenologie und Geschichte* [Fenomenología e historia], Gütersloh, Mohn, 1968, pp. 182-201.

Lavoie, M., "Hegel et le 'tribunal du monde'", en *Laval théologique et philosophique*, 2, 1984, pp. 175-185.

Leaman, G., *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen* [Heidegger en contexto. Visión de conjunto del compromiso con el nacionalsocialismo de los filósofos universitarios], Hamburgo/Berlín, Argument, 1993.

Leonhard, J.-F., "Neubeginn und Weggang. Karl Jaspers in Heidelberg 1945-1948" [Nuevo comienzo y partida. Karl Jaspers en Heidelberg 1945-1948], en *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit* [Karl Jaspers en su época de Heidelberg], Heidelberg, Heidelberger Verlagsanstalt und Druckerei, 1983, pp. 125-157.

Lessing, T., *Schopenhauer-Wagner-Nietzsche*, Munich, Beek, 1906.

Litt, T., *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins* [El nuevo despertar de la conciencia histórica], Heidelberg, Quelle und Meyer, 1956.

Lombardi, F., "Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia", en *Logos*, 1, 1935, pp. 234-272.

——, "L'uomo, il pensatore e la morte", en *De Homine*, 51-52, 1974, pp. 185-226.

Lübbe, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* [Secularización. Historia de un concepto de la política de ideas], Friburgo/Munich, Alber, 1965.

Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, en *Werke,* vols. IX-X, Darmstadt, Luchterhand, 1974 [trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1976].

Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979 [trad. esp.: *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra, 1989].

Mann, T., *Beim Propheten* [Junto al profeta], en *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Fischer, 1960, vol. VIII, pp. 362-370.

Marcuse, H., "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus" [Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico], en *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, vol. I, pp. 509-555.

——, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" [La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado], en *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, vol. III, pp. 7-44.

Marcuse, H., Heidegger, M., *Briefwechsel*, en P.-E. Jansen, *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ. Ein Materialband zu Herbert Marcuse* [Pensar liberación: un imperativo político. Un volumen material dedicado a Herbert Marcuse], Offenbach, 1990/Verlag 2000, pp. 135-139.

Marramao, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma/Bari, Laterza, 1994.

Marseille, W., "Beiträge zur Untersuchung der den graphologischen System von J. H. Michon una L. Klages zugrunde liegenden Begrifflichkeit" [Aportes a la investigación de la conceptualización basada en el sistema grafológico de J. H. Michon], tesis de grado en filosofía, Marburgo, 1926.

Martin, B. (comp.), *Martin Heidegger und das "Dritte Reich"* [Martin Heidegger y el "Tercer Reich"], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Marx, K., Engels, F., *Werke*, Berlín, Dietz, 1985, vol. XL.

Massimilla, E., *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Nápoles, Liguori, 2000.

Mazzarino, S., *II pensiero storico classico*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Meier, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss und der "Begriff des Politischen"* [Carl Schmitt, Leo Strauss y el "Concepto de lo político"], Stuttgart, Metzler, 1988 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2007].

——, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen* [El movimiento del pensamiento de Leo Strauss. La historia de la filosofía y la intención de los filósofos], Stuttgart/Weimar, Metzler, 1996 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006].

Mezzanzanica, M., *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milán, Franco Angeli, 2001.
Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* [Filosofía de la vida y fenomenología. Una discusión de la tendencia de Dilthey con Heidegger y Husserl], Bonn, F. Cohen, 1930.
Mosse, G. L., *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
Müller-Lauter, W., "'Der Wille zur Macht' als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche Interpretation" ["La voluntad de poder" como libro de interpretación filosófica nietzscheana de "Krisis"], en *Nietzsche Studien*, 24, 1995, pp. 223-260.
Mustè, M. (comp.), *Carteggio Croce-Antoni*, Bolonia, Il Mulino, 1996.
Nakano, H., "Kuki Shuzo and 'The structure of Iki'", en T. Rimer, *Culture and Identity. Japanese intellectuals during the interwar years*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 261-272.
Nau, H. H. (comp.), *Der Werturteilsstreit* [La querella de los juicios de valor], Marburgo, Metropolis Verlag, 1996.
Niethammer, L., *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* [Posthistoria. ¿Terminó la historia?], Reinbek, Rowohlt, 1989.
Nietzsche, F., *Menschliches Allzumenschliches,* en *Werke*, Berlín, de Gruyter, 1967, vols. IV-II y IV-III [trad. esp.: *Humano, demasiado humano*, 2 vols., Madrid, Akal, 1996].
——, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen,* en *Werke*, Berlín, de Gruyter, 1968, vol. VI-I [trad. esp.: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 1972].
——, *Die fröhliche Wissenschaft,* en *Werke*, Berlín, de Gruyter, 1973, vol. V-II [trad. esp.: *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1990].
——, *Der Antichrist,* en *Werke*, Berlín, de Gruyter, 1969, vol. VI/III [trad. esp.: *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza, 1974].
——, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, en *Werke*, Berlín, de Gruyter, 1969, vol. VI-III [trad. esp.: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1971].
——, *Briefwechsel* [Correspondencia], Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1984, vol. III-V.
Noller, G. (comp.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und fortgang der Diskussion* [Heidegger y la teología. Inicio y marcha de la discusión], Munich, Kaiser Verlag, 1967.
Olivetti, M. M., "Il problema religioso nel pensiero di Franco Lombardi", en *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1993, pp. 125-144.
Overbeck, F., *Christentum und Kultur* [Cristianismo y cultura], en *Werke und Nachlass* [Obras y escritos póstumos], Stuttgart/Weimar, Metzler, 1996, vol. VI-I.
——, *Selbstbekenntnisse* [Autoconfesiones], Frankfurt, Insel, 1966.
Opitz, P. J., "Eric Voegelins Nietzsche - Eine Forschungsnotiz" [El Nietzsche de Eric Voegelin. Una noticia de la investigación], en *Nietzsche Studien*, 25, 1996, pp. 172-190.
Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* [Martin Heidegger. De camino a su biografía], Frankfurt, Campus, 1988.
Petzet, H. W., *Auf einen Stem zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976* [Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976], Frankfurt, Societäts-Verlag, 1983 [edición española en preparación: Buenos Aires, Katz editores, 2006].

Piovesana, G., *Filosofia giapponese contemporanea*, Bolonia, Patron, 1968.
Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [Los niveles de lo orgánico y el hombre], en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, vol. IV.
——, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* [El destino del espíritu alemán al salir de su época burguesa], Zurich/Leipzig, Niehans, 1935, reimpreso con el título *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* [La nación demorada. Sobre la disponibilidad política de un espíritu burgués], en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, vol. VI, pp. 7-223.
——, *Die Argonauten auf Long Island* [Los argonautas en Long Island], Berlín, Rowohlt, 1995.
Plümacher, M., *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland* [Filosofía después de 1945 en la República Federal Alemana], Reinbek, Rowohlt, 1996.
Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990 [trad. esp.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986].
——, *Neue Wege mit Heidegger* [Nuevos caminos con Heidegger], Friburgo/Munich, Alber, 1992.
Quattrocchi, L., reseña de M. Heidegger, *Nietzsche,* en *De Homine*, 1, 1962, pp. 103-114.
Radkau, J., *Die deutsche Emigration in den Usa* [La emigración alemana a los EE.UU.], Düsseldorf, Bertelsmann, 1971.
Rauschning, H., *Die Revolution des Nihilismus* [La revolución del nihilismo], Zurich, Europa Verlag, 1938.
Riedel, M., "Vieles wäre / Zu sagen davon" [Mucho se podría / Decir de eso], en G. Figal (comp.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer* [Encuentros con Hans-Georg Gadamer], Stuttgart, Reclam, 2000, pp. 69-76.
Ringer, F. K., *The decline of the german mandarine. The german academie community, 1890-1933*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1969.
Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat* [Hegel y el Estado], Munich/Berlín, Oldenbourg, 1920.
——, *Der Stern der Erlösung,* en *Sämtliche Schriften*, La Haya, Nijhoff, 1976, vol. II [trad. esp.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].
——, *Vertauschte Fronten* [Frentes cambiados], en *Gesammelte Schriften*, Dordrecht, Nijhoff, 1984, vol. III, pp. 325-328.
Rossi, P., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milán, Il Saggiatore, 1991.
Ruhstaller, P., *Burckhardt und Nietzsche. Deutungen einer vieldeutigen Beziehung* [Burckhardt y Nietzsche. Interpretaciones de una relación ambigua], Heerbrugg, Moflar & C., 1988.
Rutkoff, P. M., Scott, W. B., *New School: a History of the New School for Social Research*, Nueva York, Free Press, 1986.
Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Munich/Viena, Hanser, 1994 [trad. esp.: *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997].
Sasso, G., "Ancora su Leo Naphta e Hugo Fiala", en *La cultura*, 1, 1992, pp. 119-124.
——, *La fedeltà e l'esperimento*, Bolonia, Il Mulino, 1993.
——, "Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. Documenti e aneddoti", en *La cultura*, 1, 1995, pp. 35-45.
Sawayanagi, D., "Löwith jiken", en *Sekai*, 54, 1950, pp. 107-114.
Scaravelli, L., "Il problema speculativo in Heidegger", en *Studi Germanici*, 2, 1935, pp. 178-199.

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [El formalismo en la ética y la ética material de valores. Nuevo intento del fundamento de un personalismo ético], en *Gesammelte Werke*, 4ª ed., Berna/Munich, Francke, 1954, vol. II.

Schieder, W., "Carl Schmitt und Italien", en *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 37, 1989, pp. 1-21.

Schluchter, W., *Religion und Lebensführung* [Religión y proyecto de vida], Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

——, "Einleitung" [Introducción] y "Editorischer Bericht" [Informe editorial], en *Max Weber Gesamtausgabe*, Tubinga, Mohr, 1992, vol. XVII, pp. 1-46 y 49-69.

——, "Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf" [Acción y abstención. Max Weber sobre la ciencia y la política como profesión], en *Unversöhnte Moderne* [Modernidad irreconciliada], Frankfurt, Suhrkamp, 1996, pp. 9-70.

——, "Introduzione" a M. Weber, en *La scienza come professione. La politica come professione*, Turín, Edizioni di Comunità, 2001, pp. VI-XXXV.

Schmitt, C., *Politische Theologie* [Teología política], Leipzig/Munich, Duncker & Humblot, 1922.

——, *Der Begriff des Politischen*, 2ª ed., Leipzig/Munich, Duncker & Humblot, 1932 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, México, Folios, 1984].

Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* [La filosofía de la historia después de Hegel. Los problemas del historicismo], Friburgo/Munich, Alber, 1974.

——, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* [Filosofía en Alemania 1831-1933], Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

——, "Politischer Existentialismus - zur philosophischen Vorgeschichte von 1933" [Existencialismo político, sobre la prehistoria filosófica de 1933], en *Zur Rehabilitierung des animal rationale* [Sobre la rehabilitación del *animal rationale*], Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 346-355.

——, "Der Blick aufs Ganze. Zur Optik der Weltanschauung" [La mirada a la totalidad. Sobre la óptica de la cosmovisión], en H. Danuser, H. Münkler (comps.), *Deutsche Meister - Böse Geister? Nationale Selbstfindung in der Musik* [¿Maestros alemanes, malos espíritus? Autodescubrimiento nacional en la música], Schliengen, Argus, 2001, pp. 36-44.

Schuhmann, K. (comp.), *Edmund Husserl. Briefwechsel* [Edmund Husserl. Correspondencia], Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1994, vol. II.

Schuck, L. E., "Il rapporto interumano in *Essere e tempo* di M. Heidegger", en *Fenomenologia e società*, 1, 1988, pp. 72-138.

Sepp, H. R. (comp.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung* [Edmund Husserl y el movimiento fenomenológico], 2ª ed., Friburgo/Munich, Alber, 1988.

Sichirollo, L., "Il congresso hegeliano di Urbino", en *aut aut*, 91, 1966, pp. 3-15.

Sieg, U., "Die Marburger Universitätsgeschichte. Probleme und Perspektiven ihrer Erforschung" [La historia universitaria de Marburgo. Problemas y perspectivas de su investigación], en *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, XXXVIII, 1988, pp. 211-226.

——, *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970* [La historia de la filosofía en la Universidad de Marburgo de 1527 a 1970], Marburgo, Hitzeroth, 1988.

Simoncelli, P., *Cantimori, Gentile e la Normale di Pisa*, Milán, Franco Angeli, 1994.
Simmel, G., *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907 [trad. esp.: *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Anaconda, 1950].
Singer, K., *Mirror, sword and jewel. A study of japanese characteristics*, Nueva York, Braziller, 1973.
Sinha, D., "Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage" [Respecto del giro heideggeriano de la cuestión antropológica], en D. Papenfuss, O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* [Sobre la actualidad filosófica de Heidegger], Frankfurt, Klostermann, 1990, vol. II, pp. 100-111.
Spiegelberg, H., *The phenomenological movement*, La Haya, Nijhoff, 1960.
Spranger, E., *Gesammelte Schriften*, Tubinga, Niemayer, 1978, vol. X.
Stegmeier, W., "Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens" [La crítica nietzscheana de la razón de su vida], en *Nietzsche Studien*, 21, 1992, pp.163-183.
——, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* [Filosofía de la fluctuación. Dilthey y Nietzsche], Gotinga, Vandenhoeck & Ruprech, 1992.
Sternberger, D., *Der verstandene Tod* [La muerte comprendida], Leipzig, Hirzel, 1934.
——, *Gang zwischen Meistern* [Paseo entre maestros], en *Schriften*, vol. VIII, Frankfurt, Insel, 1987.
Storck, J. W., Kisiel, T. (comps.), "M. Heidegger und die *Deutsche Vierteljahrschrift*. Eine Dokumentation" [M. Heidegger y la *Deutsche Vierteljahrschrift.* Una documentación], en *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-93, pp. 181-225.
Strauss, L., "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*" [Observaciones sobre Carl Schmitt, *El concepto de lo político*], en *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2001, vol. III, pp. 217-238.
——, "The German Nihilism", en *Commentaire*, 86, 1999, pp. 352-378.
——, "Political philosophy and history", en *Journal of the History of Ideas*, 1, 1949, pp. 30-50.
——, "An introduction to heideggerian existentialism", en *The rebirth of classical political rationalism*, Chicago, Chicago University Press, 1989, pp. 27-46.
——, "Preface to Spinoza's Critique of religion", en *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1996, vol. I, pp. 5-54.
Surdi, M., "Critica della categoria del politico: 1932-1937", en *aut aut*, 170-171, 1979, pp. 197-228.
Takada, Y., "The illusions of the modern and the pleasures of the pre-modern", en K. M. Doak, Y. Takada, *Overcoming Postmodernism. "Overcoming modernity" and Japan*, Tokio, Eikoh, 2002, pp. 125-139.
Taubes, J., *Abendländische Eschatologie* [Escatología occidental], Berlín, Francke, 1947.
Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [El otro. Estudios de ontología social del presente], Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1977.
Tönnies, F., *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* [El culto a Nietzsche. Una crítica], Berlín, Akademie Verlag, 1990.
Trincia, F. S., "Filosofi e totalitarismi in Italia e Germania", en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1996, pp. 217-268.
Turi, G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Florencia, Giunti, 1995.
Udoff, A., "Rosenzweig's Heidegger reception and the re-origination of jewish thinking", en W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Friburgo/Munich, Alber, 1988, vol. II, pp. 923-950.

Vietta, E., "Heideggers Sätze von 1935" [Las tesis de Heidegger de 1935], en *Die Zeit*, 20 de agosto de 1953.
Voigt, K., *Zuflucht auf Widerruf, Exil in Italien 1933-1945* [Refugio precario, exilio en Italia 1933-1945], Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.
Walther, G., *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum* [A la otra orilla. Del marxismo y el ateísmo al cristianismo], Remagen, Otto Reichl Verlag, 1960.
Weber, M., "Wissenschaft als Beruf", en *Gesamtausgabe*, Tubinga, Mohr, 1992, vol. XVII, pp. 71-111 [trad. esp.: "La ciencia como profesión", en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980].
——, "Politik als Beruf", en *Gesamtausgabe*, vol. XVII, pp. 157-252 [trad. esp.: "La política como profesión", en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980].
Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926 [trad. esp.: *Biografía de Max Weber*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].
Weil, E., "Le cas Heidegger", en *Les Temps Modernes*, 22, 1947, pp. 128-138.
Weiland, R. (comp.), *Philosophische Anthropologie der Moderne* [Antropología filosófica de la modernidad], Weinheim, Beltz Athenäum, 1995.
Weingart, P., *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauss: zwischen Rassenforschung und Widerstand* [Doble vida. Ludwig Ferdinand Clauss: entre investigación racial y resistencia], Frankfurt/Nueva York, Campus, 1995.
Weiss, J., "Max Weber: Die Entzauberung der Welt" [Max Weber: el desencantamiento del mundo], en J. Speek (comp.), *Grundprobleme der grossen Philosophen* [Problemas fundamentales de los grandes filósofos], Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, pp. 9-47.
Wild, P., *Die Selbstkritik der Philosophie in der Epoche von Hegel zu Nietzsche* [La autocrítica de la filosofía en la época de Hegel a Nietzsche], Frankfurt, P. Lang, 1994.
W. Wilhelm, "Drei bedeutende Denker in Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Teil I: Eugen Herrigel" [Tres pensadores significativos en Sendai: Herrigel, Löwith, Singer. Parte I: Eugen Herrigel], en *Jahresmitteilungen der japanisch-deutschen Gesellschaft Sendai*, 1, 1983, pp. 42-51.
Wisser, R. (comp.), *Martin Heidegger im Gespräch* [Conversaciones con Martin Heidegger], Friburgo/Munich, Alber, 1970.
Wolin, R., *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
Yorck von Wartenburg, P., *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass* [Posición de la conciencia e historia. Un fragmento de la obra póstuma filosófica], Tubinga, Niemeyer, 1956.
Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1982.

Índice de nombres

Este libro se terminó de imprimir
en marzo de 2006 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

